

# VoxTheologica


Interacademiaal  
Theologisch Tijdschrift

30e Jaargang  
1959-'60

Koninklijke Van Gorcum & Comp. te Assen



LIBRARY  
OF THE  
SAN FRANCISCO THEOLOGICAL  
SEMINARY  
SAN ANSELMO  
CALIFORNIA

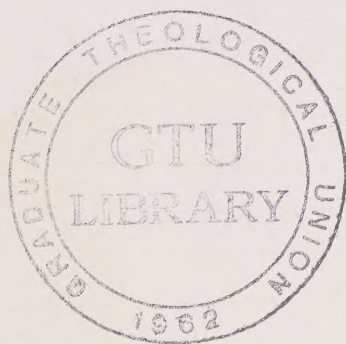


Digitized by the Internet Archive  
in 2023 with funding from  
Kahle/Austin Foundation





**VoxTheologica**  
Interacademiaal  
Theologisch Tijdschrift







# Vox Theologica

## Interacademiaal Theologisch Tijdschrift

ORGAAN VAN DE STICHTING „VERENIGDE STUDENTEN” IN  
DE THEOLOGISCHE FACULTEITEN IN NEDERLAND”

GEWIJD AAN DE STUDIE DER THEOLOGISCHE WETENSCHAP

Redactie: J. Smit Sibinga, Red.-secr. - L. Leertouwer (Groningen), Red.-adm. -  
J.-W. Schneider (Leiden) - J. F. van der Kooi (Utrecht) - A. J. Wtenweerde  
(Amsterdam S.U.) - J. C. de Moor (Amsterdam V.U.) - J. J. Brinkman (Kampen-a) -  
J. A. Ruijgrok o.f.m. (Nijmegen) - J. Bergers (Amersfoort)

Hoofdredacteur: Ds. G. W. de Jong, Nagele (N.O.P.)

30e JAARGANG

1959-'60



MCMLX

KONINKLIJKE DRUKKERIJ EN UITGEVERIJ VAN GORCUM & COMP., ASSEN

CSaT

## Inhoud

Thea Barnard, Aan hen, die dit jaar de theologische studie beginnen . . .	1
Prof. dr. L. J. Koole, Over de eerbied der bijbelschrijvers . . . . .	2
J. Smit Sibinga, 'Zalig de armen van geest' . . . . .	5
Dr. A. J. Visser, 'Gnostische' trekken in het denken van Paulus . . . . .	16
Thea Barnard, V.S.T.F.-congres 1960 . . . . .	33
L. W. Nauta, De mens en zijn ontwerp. Een poging tot filosofie . . . . .	34
L. Leertouwer, De mens en zijn ontwerp bij G. van der Leeuw . . . . .	40
E. J. Kuiper, De mens en het Zijn. Het ontwerp van Paul Tillich . . . . .	50
Prof. dr. C. W. Mönnich, Enige actuele vragen in de dogmengeschiedenis . .	63
Prof. dr. A. D. R. Polman, Calvin en de Oude Kerk . . . . .	72
Prof. dr. J. H. Hospers, Islâm en gnostiek . . . . .	79
Prof. dr. L. J. van Holk, Het V.S.T.F.-congres 1960. Een indruk . . . . .	89
Ds. J. Louw, De samenhang van Fil. 2 : 1-13. Hoe dient de beschrijving van de kenosis van Jezus Christus in Fil. 2 : 5-11 de paraenetische strekking van de pericoop Fil. 2 : 1-13? . . . . .	94
Prof. dr. H. Cornélis, Silhouet van een gnosticus . . . . .	101
Joh. C. de Moor, Bibliografie van Engelse pocket-uitgaven op theologisch en godsdiensthistorisch gebied . . . . .	111
Prof. dr. E. L. Smelik, De verzoening in het pastoraat . . . . .	123
Dr. R. Bakker, In memoriam prof. dr. A. J. de Sopper . . . . .	130
Joh. C. de Moor, De tekstkritiek van het Oude Testament en verwisseling van consonanten in het oud-hebreeuwse schrift . . . . .	133
Dr. L. G. M. Alting von Geusau, Liturgie als de weg naar een oecumenische theologie. Een algemene beschouwing over de onvoltooide discussie tussen Van der Leeuw en Noordmans . . . . .	157
J. A. Brandsma, Doperse leiders in de Hervormingstijd . . . . .	166
Dr. H. J. Franken, 'Dirt-archaeology' - (n)iets voor theologen? . . . . .	173
Van de redactie . . . . .	181
Dr. M. de Jonge, Dupliek . . . . .	181
Boekbesprekingen . . . . .	27, 58, 85, 114, 140, 182
Register van boekbesprekingen . . . . .	192



## *Aan hen, die dit jaar de theologische studie gaan beginnen*

Vele cliché's zijn mogelijk bij het schrijven van een welkomstwoord. Laat ik mij daarvan mogen onthouden en eenvoudig mogen zeggen tot allen, die dit jaar aan de theologische studie gaan beginnen, dat wij blij zijn dat zij dit besluit genomen hebben en dat wij blij zijn, hen in onze kring welkom te mogen heten.

Ongetwijfeld rijst de vraag wie 'wij' zijn, en met vreugde zal ik mij haasten dit uit te leggen. Dat zijn alle theologische studenten in Nederland, aan welke theologische faculteit zij ook studeren. Want theologisch student zijn betekent niet alleen behoren tot de eigen, plaatselijke faculteit, maar ook behoren tot de stichting Verenigde Studenten in de Theologische Faculteiten in Nederland, of kortweg de V.S.T.F.

De vraag naar het nut van iets ligt ons snel op de tong, en om u allen die deze vraag voelt opkomen, voor te zijn, zal ik proberen u niet alleen het nut, maar zelfs de onmisbaarheid van deze organisatie duidelijk te maken.

Als er één groot gevaar is in de theologische studie, dan is het wel het gevaar van met oogkleppen rond te lopen, het eigen straatje als het enige ziende, en blind te zijn voor de mening van anderen. De V.S.T.F. maakt dit praktisch onmogelijk. Zowel door de kathederruil van de hoogleraren als door de studentenuitwisselingen, als door het jaarlijkse V.S.T.F.-congres in januari, worden de studenten van allerlei geloofsrichting met elkaar in contact gebracht. En dat dit contact prettig is, daarover is ieder het eens. Wij adviseren u de congresdagen 13, 14 en 15 januari 1960 bij voorbaat vrij te houden.

Maar er is meer. De theologische studie is een prachtige studie en persoonlijk kan ik niet anders doen dan alle aankomende theologen gelukwensen met hun keuze, misschien beter gezegd: met hun weten hiertoe uitgekozen te zijn. Maar de theologische studie is ook zo veelomvattend, dat een gevoel van machteloosheid, ook maar te raken aan alle belangrijke onderwerpen en boeken iedere theologische student telkens weer bekruipt. En daarom ben ik blij u te kunnen wijzen op het blad, dat u nu in handen hebt, de *Vox Theologica*, het orgaan van de V.S.T.F. Hierin worden vele onderwerpen op kundige wijze in kort bestek behandeld, hierin wordt achterin steeds een lange rij boeken besproken. In uw eerste jaar zult u sommige artikelen erg moeilijk vinden, misschien, maar dat is een bezwaar dat bij ieder nummer kleiner wordt, omdat u groeit in de theologie. Bovendien: het is gezond soms geestelijk op de tenen te moeten staan! Een theologisch student die zich niet op de *Vox Theologica* abonneren zou (imaginair geval!) zou zichzelf veel schade doen en zich veel ontfeggen.

Nogmaals, wees welkom in onze kring, zoek er uw plaats, door een actief lid te zijn van uw eigen faculteit en van de stichting V.S.T.F.!

*Leiden, augustus 1959*

THEA BARNARD

V.S.T.F. h.t. praeses

## Over de eerbied der bijbelschrijvers

Vermoedelijk zal de bijdrage, die uit 'Kampen' en aanverwante kringen voor de bijbelwetenschap verwacht wordt, zich vooral op het terrein van wat wij bij voorkeur 'Canoniek' noemen moeten bewegen. Dit buiten-nissige woord 'Canoniek' is ons nogal lief; wij hechten er namelijk meer theologische waarde aan, dan aan termen als *Einleitung*, of ook *Inleiding*, die ons wat on-theologisch lijken. Nu, dat brengt ons dan ook *in medias res*. Wij hebben hier in Kampen zo'n beetje het idee, dat wij ervoor zijn om déze kant van de zaak naar voren te brengen: dat bijbelwetenschap een theologische aangelegenheid moet zijn en dat het studie-object van dit vak een aantal canonieke bijbelboeken is.

Zo'n paar honderd jaar geleden zou een dergelijke exclamatie uiteraard een slag in de lucht zijn geweest. Waarschijnlijk was dit de reden, dat 'Kampen' toen nog niet bestond. Er is echter, gelijk bekend, op het gebied van de bijbelwetenschap sindsdien één en ander veranderd; en in deze veranderde situatie kan een discussie over de bovenvermelde stelling zinvol zijn.

Discussie. In abstracto moet het mogelijk geacht worden, dat onzerzijds alleen maar kreten over de canonieke Bijbel geslaakt zouden worden. Wij zouden bijvoorbeeld stokstijf aan een machinale inspiratie van de Bijbel kunnen vasthouden; ongeveer op deze manier: eerst was er niets, en toen kwam er plotseling een geheimzinnig moment, en tenslotte... ziedaar het bijbelboek! Dus zoiets als Pallas Athene, in vol ornaat oprijzend uit het hoofd van Zeus. Naar te verwachten valt, zal er bij een dergelijke visie op de produktie van de Bijbel geen discussie komen.

En inderdaad kan een zinnig mens een dergelijke inspiratieleer niet meer huldigen. Aan het ontstaan van een bijbelboek gaat vanzelfsprekend een geschiedenis vooraf: dat heeft voor Wellhausen een zekere evangelist genaamd Lucas reeds gezegd. Daarom heeft, naar onze mening, de literair-kritische en vorm- en traditiehistorische methode volop recht van bestaan.

Maar daar ontstaat tegelijk het probleem. Hoe kan een bijbelboek serieus als canoniek beschouwd en aanvaard worden, wanneer de (toch vaak zeer menselijke) voorgeschiedenis ervan uitgevonden is? Vermoedelijk hadden wij bepaalde gerechten, die ons tijdens de vakantie in een of ander hotel voorgezet werden, niet met zoveel smaak verorberd, wanneer wij eerst in de keuken gekeken hadden. Of staat het met een bijbelboek zó, als met de preken van die bekende proponent, die, op de avond van zijn intrede, met een weids gebaar de voortbrengselen van zijn kandidaatstijd zegende: ei zie, nu zijt gij ambtelijke verkondiging geworden!?

Het dilemma is inderdaad onoverkomelijk. Wanneer wij dat, wat aan het bijbelboek voorafgaat, uitsluitend als een ongeestelijke zaak zien (schaar en lijmpot, knoeiende harmonisten enz.), kan dat bijbelboek achteraf niet plotseling het canonieke Woord Gods zijn. En andersom: wanneer een bijbelboek, zoals het daar voor ons ligt in de canon, werkelijk een heilig boek is, moeten er bij de voorgeschiedenis daarvan geestelijke factoren werkzaam geweest zijn; het is natuurlijk wel waar, dat God met kromme stokken rechte slagen kan doen; maar dat de goddeloze Kajafas



aan het profeteren is, wordt wegens de merkwaardigheid daarvan ook uitdrukkelijk gememoreerd door de evangelist. Wij kunnen nog altijd het beste geloven, dat Gods Woord door 'heilige mannen' gesproken en geschreven is.

Daarmee komt de vraag naar voren, of onze gebruikelijke terminologie van 'bronnen', 'redactoren' enz. niet enige revisie behoeft. Calvijn sprak nogal graag van de bijbelschrijvers als 'profeten'. Dat zal wel ouderwets zijn, maar het klonk toch wel goed. Daar kwam in uit, dat men ook in de valselijk dusgenaamde 'Inleidingswetenschap' met de categorie van het Heilige te maken heeft.

En nu zou men kunnen zeggen, dat dit maar kwesties van terminologie zijn. Dat is inderdaad bijna waar. Het gaat ook om de zeer zakelijke kwestie, of wij er wel goed oog voor hebben, dat de bijbelschrijver eigenlijk alleen hierom bijbelschrijver kon zijn, omdat hij met vrome zin en eerbied vervuld was tegenover datgene, wat, hetzij in mondelinge overlevering, hetzij reeds schriftelijk gefixeerd, voor hem lag. Om het eens wat gechargeerd te zeggen: hij schreef iets canonieks omdat hij in iets canonieks geloofde. De canoniciteit begon niet met een bepaalde bijbelschrijver; hij stond in een canonieke traditie.

Men vindt dit allemaal nogal abstract geredeneerd, denk ik. Laat mij het eens trachten uit te werken aan de hand van het aanwezige materiaal.

Het Nieuwe Testament is, als geheel, het heilige boek van de christelijke kerk. De schrijvers van het Nieuwe Testament hebben iets canonieks geproduceerd. Dit hangt op een of andere manier hiermee samen, dat zij de canon van het Oude Testament voor zich hadden, met eerbied tegenover deze canon van het Oude Testament vervuld waren, deze canon als geschreven Woord Gods aanvaardden. Weliswaar is het gebruik, dat door deze bijbelschrijvers van het Nieuwe Testament gemaakt wordt van het Oude Testament, voor ons besef soms merkwaardig; wij vermijden het dan ook wel, hier van exegese te spreken en noemen het liever een gebruikmaking van het Oude Testament - hoewel met deze termen niet zo heel veel gewonnen is. Maar dat neemt niet weg, dat de bijbelschrijvers van het Nieuwe Testament in een bepaalde canonieke traditie wisten te staan; zij beschreven de vervulling van de beloften Gods. Dat hier inderdaad een zekere homogeniteit en continuïteit aanwezig is, wordt des te duidelijker wanneer men bijvoorbeeld vergelijkt wat de Habakkukcommentaar van de Woestijn van Juda van het Oude Testament durft te maken.

Maar laten wij nauwkeuriger trachten te worden. Men neme het oudtestamentische bijbelboek Kronieken ter hand. Dit boek is canoniek. Omdat het na verloop van korter of langer tijd gecanoniseerd zou zijn? Het begrip 'canonisatie' is niet erg legitiem. Kan men dan zeggen, dat Kronieken ergens, op een bepaald moment, bijvoorbeeld bij het totstandkomen van een 'Grundschrift', of tijdens de bewerking door een redactor, of anders ter gelegenheid van de uitbreiding met een aantal vermoedelijk secundaire genealogieën, 'canoniek' begon te worden? Of zou het zó zijn, dat 'canoniek' een begrip is, dat alleen gehanteerd kan worden wanneer men de gehele voorgeschiedenis van het bijbelboek erin betreft en die voorgeschiedenis als een zaak ziet, waarop de categorie van het Heilige van toepassing is?

Wanneer Kronieken de gegevens van de Pentateuch en de beschrijving van de latere geschiedenis van Israël gewoonlijk op de voet volgt, kan men dat trachten te verklaren uit de betreurenswaardige omstandigheid, dat aan de schrijver in deze laat na-exilische tijd, helaas, geen andere bronnen meer ten dienste stonden; hij stond daar en kon niet anders. Maar in dat geval verstaat men toch niet recht, waarom de schrijver zich al die moeite van het kopiëren getroost heeft en het verhaal niet wat meer versierd heeft; wat maakte, dat hij zich zo aan zijn materiaal gebonden voelde? Bezaten Pentateuch enz. dan in zijn dagen zo'n autoriteit, dat de auteur van Kronieken, wilde hij nog serieus genomen worden, zich nu eenmaal aan de vaststaande gegevens houden moest? Op zichzelf zou dit een zeer zakelijke overweging geweest zijn, maar meer ook niet. Ik denk, dat we de stap moeten doen: wat de schrijver van Kronieken in het door hem gebruikte materiaal zag, was: canon, Bijbel. Hij geloofde daarin. Hij is er eerbiedig mee omgegaan. Dit geloof en deze eerbied tegenover datgene, wat vóór Kronieken al als Bijbel aanwezig was, was één van de factoren die maakten dat Kronieken zelf canoniek kon zijn.

Nu gaat het er echter om, dit alles nader aan de feiten te controleren. Vooreerst valt dan op, dat de historiebeschrijving van het Oude Testament situaties tekent, die de auteurs - gezien hun uitgangspunt - waarschijnlijk liever achterwege gelaten hadden. In Kronieken, om op dit bijbelboek nog even terug te komen, wordt nogal breedvoerig beschreven, dat David een ernstige fout gemaakt heeft bij het overbrengen van de Ark naar Jeruzalem, I Kron. 15 : 12vv. Het was de schrijver, die doorlopend David als de grote autoriteit op het gebied van de cultus vereert, zeker liever geweest, deze episode over te slaan; dat David hier een liturgische fout maakt, is toch wel een grote ergernis voor hem geweest. Toch geeft hij er uitvoerig verslag van, want hij vond het in II Samuël 6, en het boek Samuël was Bijbel voor hem, en daarom durfde hij het niet weg te laten.

Ten opzichte van Kronieken verkeren we in de gunstige omstandigheid, dat we de 'Bijbel', die hij bezat, althans grotendeels nog altijd in onze canon hebben staan. Interessant wordt het, wanneer we merken dat bijv. Koningen bronnen gebruikt moet hebben, die voor ons verloren gegaan zijn. Men leze eens het begin van de geschiedenis van Elia in I Koningen 17. Elia wordt hier zo abrupt ingevoerd, dat de schrijver ongetwijfeld een Elia-geschrift in zijn werk incorporeert; wanneer hij slechts een of andere traditie ten aanzien van Elia gekend had, had hij de geschiedenis van de profeet met een inleidend verhaal bij de lezers geïntroduceerd; maar I Kon. 17 begint zonder meer: 'Toen zeide de Tisbiet Elia....'. Nu beschrijft I Kon. 18 de bekende Karmel-episode en daarbij wordt zonder enig commentaar getekend, dat Elia een altaar bouwt. Dit bouwen van een altaar door Elia, terwijl er naar luid van Deuteronomium alleen in Jeruzalem een altaar mocht staan, moet voor de schrijver van Koningen, met zijn typisch Deutenoromistische inslag, een zeer vreemde zaak geweest zijn. Niettemin neemt hij de geschiedenis in zijn geheel over. Zijn 'bron' heeft voor hem de waarde van 'Bijbel' gehad.

Alleen op deze wijze lijkt me ook het voorkomen van parallele verhalen in de geschiedboeken van het Oude Testament te verklaren. Iedere theoloog kent de blijkbare divergentie tussen de drie verhalen van Sauls



optreden als koning: de kroning na de veldslag tegen de Ammonieten (I Sam. 11), de zalving privé door Samuël en Sauls ongehoorzaamheid in de strijd tegen de Filistijnen (I Sam. 9; 10 : 1-16; 13 en 14) en de aanstelling van Saul op wens van het volk en na uitdrukkelijke waarschuwing door Samuël, met Sauls ongehoorzaamheid bij de strijd tegen de Amalekieten (I Sam. 8; 10 : 17-27; 15). En, om nog een voorbeeld te noemen, de beide beschrijvingen van de wijze waarop David aan het hof van Saul komt (I Sam. 16 en 17)! Wanneer bij zulke zo uiteenlopende geschiedenissen de overigens uiteraard zeer juiste opmerking gemaakt wordt, dat de auteur kennelijk verschillende 'bronnen' bezat of dat diverse 'tradities' hier dooreenlopen, raakt dit m.i. de kern van de zaak niet. Het probleem is: waarom heeft de schrijver of redactor de 'naden' tussen de verschillende overleveringen niet weggewerkt? Waarom heeft de schrijver c.q. redactor, die toch wel als verstandig man aangemerkt zal moeten worden, en die dus zelf deze divergentie wel zeer duidelijk gemerkt moet hebben, de verschillende gegevens gewoon naast elkaar laten staan? Ook hier zal het antwoord moeten zijn: omdat zowel de éne als de andere traditie canoniek voor hem geweest is. En de eerbied van de bijbelschrijver tegenover deze canonieke traditie is zo groot geweest, dat hij in het hem overgeleverd materiaal geen wijziging heeft durven aanbrengen.

Het daarjuist gestelde dilemma was, dat men óf de factor van het Heilige zowel voor als na de totstandkoming van een bijbelboek elimineren moet – knoeiende knutselaars maken geen heilig boek –, óf deze totstandkoming van een bijbelboek voor én na als een heilige aangelegenheid moet willen zien. Het aangevoerde materiaal pleit voor het tweede alternatief.

Waarnee gezegd wil zijn, dat ook in 'Kampen' aan 'kritiek' – maar het woord is weer vervelend – gedaan wil worden, aan 'bronnensplitsing' en aan 'redactoren' en aan 'secundaire inlassingen' – zijn er geen termen te bedenken, die theologisch meer verantwoord zijn? – onder dit éne beding, dat in ons wetenschappelijk bedrijf de eerbied gehonoreerd wordt, waarmee deze 'heilige mannen Gods' tegenover hun materiaal bezielde geweest zijn.

*Kampen*

DR. J. L. KOOLE

## *'Zalig de armen van geest'*

In de twee vormen waarin ze bij Mattheus en Lucas voorkomen stellen de zaligsprekingen de onderzoeker voor een literair en een exegetisch probleem. Dupont, de schrijver van een even minitieuze als heldere studie over dit onderwerp<sup>1</sup>, zoekt de oplossing van deze vragen langs de volgende weg. Door het kader en de inhoud van de bergrede in beide evangeliën te vergelijken en te analyseren vormt hij zich een voorstelling van de vorm die de rede en in het bijzonder de aanhef daarvan, de zaligsprekingen, moet hebben gehad in de gemeenschappelijke bron van beide evangelisten. In contrast daarmee komt duidelijk uit, hoe zij zelf bij de samenstelling

<sup>1</sup> Dom Jacques Dupont, *Les béatitudes. Le problème littéraire, le message doctrinal*. Bruges-Louvain 1954. De onlangs verschenen tweede druk stond mij nog niet ter beschikking.

van dit deel van hun evangelie te werk zijn gegaan – groepering, verduidelijking, weglating – en, dit vooral bij Lucas, de minst behoudende van de twee, hoe hun theologische belangstelling en voorkeur gericht waren. In zijn analyse van de bronnen sluit Dupont zich aan bij die geleerden, die de synoptische evangeliën alle drie afhankelijk achten van een in het Grieks gesteld evangelie, dat met ons evangelie naar Mattheus de meeste overeenkomst zou vertonen. Marcus zou de bergrede daarin hebben aangetroffen, maar in zijn eigen evangelie hebben weggelaten.

Het resultaat van deze analyse stelt dan de exegeet voor een drievoudige opgaaf. Hij moet eerst de oudste bereikbare vorm van de zaligsprekingen, die Dupont overigens van de eigen woorden van Jezus duidelijk onderscheidt<sup>1</sup>, en vervolgens de beide recensies der evangelisten elk in hun eigen context uitleggen. De juiste methode vereist, zo stelt Dupont, dat men bij de uitleg van de beide latere recensies zoveel mogelijk van de betekenis van de eerdere uitgaat.

Ten aanzien van de eerste zaligspreking is dat echter nauwelijks mogelijk. Oorspronkelijk vormden de armen, bedroefden en hongerigen één categorie van ongelukkigen, die de Heiland op paradoxale wijze gelukkig noemt. Om hen te vertroosten en hun de vreugde van het Koninkrijk te brengen is Hij gezonden. In de redactie van Mattheus daarentegen stellen de zaligsprekingen, aldus Dupont, een aantal eisen ter omschrijving van een zedelijk ideaal, dat van de 'overvloedige gerechtigheid' (Matth. 5 : 20). Om dat te bereiken is ook de innerlijke armoede geboden; – iets heel anders dus dan een uiterlijke omstandigheid: een geestelijke houding, die door de exegeten op verschillende manieren wordt omschreven. Het is mogelijk, dat Mattheus bedoelt: de geest van de christen behoort los te zijn van zijn aardse bezit; maar evenzeer, dat de juiste uitleg deze is: de geestelijk armen zijn zij die beseffen hoe ongeschikt zij uit zichzelf voor het Koninkrijk zijn, en die zich daarom in vol vertrouwen Gode ter beschikking stellen en van Hem alleen de ware rijkdom verwachten. Deze beide opvattingen zijn voor Dupont aanvaardbaar en ze komen beide goed overeen met één van zijn stellingen: Mattheus' hele redactie van de zaligsprekingen toont, dat hij, katecheet en moralist, zo'n spiritualisering en verinnerlijking ervan beoogde.

Dupont geeft zo een bezonnen en genuanceerde uitleg, die stellig veel instemming zal vinden en die trouwens ook op een goede traditie kan bogen.

Er zijn echter enige redenen, waarom ik voor mij vooreerst wat terughoudend ben met mijn instemming. Mij lijkt, dat Dupont de zuiver filologische moeilijkheden van de uitdrukking οἱ πτωχοὶ τῷ πνεύματι nog onderschat<sup>2</sup>, en dat hij de uitdrukking heeft uitgelegd eer hij de moeilijk-

<sup>1</sup> Dupont, *Béatitudes*, 59, vgl. 177-181.

<sup>2</sup> De Griek Pallis ondervond die zo sterk, dat hij mede daardoor ertoe kwam, τῷ πνεύματι op te vatten als een interpolatie, gericht tegen de Ebionieten, die zichzelf, aldus Pallis, πτωχοὶ noemden. Zie A. Pallis, *Notes on St Mark and St Matthew*. Oxford-London, 1932, 62; vgl. H. J. Schoeps, *Theologie und Geschichte des Judentums*, Tübingen 1949, 279: '... und in den jesuanischen Seligpreisungen der πτωχοὶ werden wir wohl die Wurzel des Ebionitennamens zu suchen haben, der eine wahrscheinlich frühe Rehebraisierung der πτωχοὶ-Bezeichnung darstellt.' Hoe dit ook zij, de uitdrukking πτωχὸς τῷ πνεύματι is voor zover ik weet in het Grieks uniek. Wie bijv. Jes. 66 : 2 of Ps. 34 : 19 vergelijkt zal er allicht een semie-

heid ervan had verklaard. Bovendien vind ik bij het onderzoek van de zaligsprekingen heel weinig steun voor de traditioneel-katholieke hypothese van een 'oer-Mattheus'. Zeker als men de zaligsprekingen in de evangeliën niet isoleert van de oudste vergelijkbare teksten, krijgt men veeleer de indruk dat achter al deze gegevens een traditie staat in een nog niet gefixeerde vorm, een levende traditie dus, waarvoor we de vraag: schriftelijk of mondeling? niet als een alternatief moeten stellen. Een levende traditie is allicht beide. Verder vraag ik mij af, of Dupont niet enigszins verwaarloost, dat het eerste evangelie niet alleen een literair produkt is van 'Mattheus', die zekere bronnen verwerkt en er een bepaalde nieuwe tendens aan toevoegt, maar gezien moet worden tegen een zo breed mogelijke achtergrond van heel verschillende literaire activiteiten in de vroege kerk: evenzeer ten bate van de zending en de bekering van de Joden als voor de eigen eredienst en de belering van hen die voor het christelijke geloof gewonnen zijn. Zo komt het, dat ik, zonder de methode van Dupont als zodanig af te wijzen – het zijn de bronnen zelf die tot bronnenkritiek nopen – voor deze afzonderlijke behandeling van de eerste zaligspreking bij Mattheus een enigszins andere opzet beproef. In eerste instantie ga ik uit van de gegeven context: het evangelie naar Mattheus in de redactie die wij kennen. Daaraan probeer ik te ontleen, of Matth. 5 : 3 een bepaalde functie heeft gehad, of wellicht meer dan één; in welk kader dus de tekst gedacht moet worden. Vervolgens probeer ik de bedoeling van de zaligspreking op het spoor te komen door vergelijking, niet met een hypothetische oervorm van de bergrede, maar met de oudste christelijke gegevens die naar inhoud en vorm met onze tekst overeenkomen. Want ik meen dat we zo mogelijk de literaire en de historische plaats van een tekst behoren vast te stellen vóór we pogen, een oordeel over de oorspronkelijke betekenis te formuleren.<sup>1</sup>

Nemen de zaligsprekingen en met name 'zalig zijn de armen van geest', in het geheel van het eerste evangelie een bijzondere plaats in?

Letten wij eerst op de beide hoofdstukken, die aan de zaligsprekingen voorafgaan, dan springt de beknoptheid daarvan in het oog. Een heel simpele vergelijking kan dat duidelijk maken: tussen de momenten van

tische klank in horen. Het nauwkeurige hebreeuwse equivalent is in de Dode-Zee-rollen voor den dag gekomen, 1QM xiv 7 עניי רוח (of עניי רוח), vgl. de lezing van Jes. 66 : 2 in 1QIsa<sup>a</sup> עניא ונכאי רוח. Kandler heeft op de tekst in de Rol van de Strijd der kinderen des lichts tegen de kinderen der duisternis de aandacht gevestigd, maar er een m.i. onhoudbare uitleg aan gegeven, die evenmin voor Matth. 5 : 3 kan gelden: het zou in beide gevallen om vrijwillige armen gaan. In 1QM xiv schijnt mij de juiste vertaling te zijn: terneergeslagenen (van geest), mismoeidigen. Goed grieks daarvoor ware δλιγδψυχος, vgl. bijv. 1 Thess. 5 : 14. Zie H. J. Kandler, 'Die Bedeutung der Armut im Schrifttum von Chirbet Qumran', *Judaica* 13 (1957) 193-209; vgl. P. Billerbeck in H. L. Strack, P. Billerbeck, *Kommentar zum N.T. aus Talmud und Midrasch*, I, München 1922, 189.

<sup>1</sup> Vgl. Dupont, *Béatitudes*, 179: 'La situation concrète que supposent les béatitudes n'est pas celle de la propagande chrétienne, mais celle de la prédication de Jésus [en Galilée]'. J. Jeremias, *Die Kindertaufe in den ersten vier Jahrhunderten*, Göttingen 1958, 62: 'Jede Perikope der synoptischen Evangelien hat... einen zweifachen historischen Ort: der eine ist die einmalige konkrete Situation des Lebens Jesu, der andere die Verkündigung und Lehre der Urkirche'. Het gaat ons in dit onderzoek om de toegang tot die tweede plaats, daar die tot de eerste ons m.i. in dit geval ontzegd is.



het optreden van Johannes de Doper en de grote rede van Jezus<sup>1</sup> staan bij Marcus (Marc. 1:1 - 3:19) 19 pericopen uit Huck's synopse op 7½ blz. bij Nestle, dat is 1/7 van het evangelie; bij Lucas (Luc. 3:1 - 6:19) 24 pericopen op 12 blz. in Nestle, dat is 1/8 van het evangelie; en bij Mattheus (Matth. 3:1 - 5:1) 8 pericopen op 3½ blz. in Nestle's uitgave van het N.T., dat is 1/24 van het evangelie. Hoe men zich de onderlinge verhouding tussen de synoptici ook wil denken, het schijnt duidelijk, dat de redactor van het eerste evangelie in deze hoofdstukken slechts dat heeft opgenomen, of laten staan, wat voor het begrip van de situatie in hoofdstuk 5 nodig is. Matth. 5 : 1 vermeldt 'de scharen' en 'zijn (d.w.z. Jezus) leerlingen'. Zij worden ten tonele gevoerd in resp. 4 : 23-25<sup>2</sup> en 4 : 18-22. Het bergland, waar Jezus zich terugtrekt om te leren<sup>3</sup>, ligt in Galilea: daar was hij ook begonnen te prediken (4 : 12-17), na zijn doop (3 : 13-17) door Johannes (3 : 1-12) en de daarbij behorende verzoeking (4 : 1-11). Zo zijn de lezers van het eerste evangelie op de zaligsprekingen voorbereid doordat zij iets weten over de situatie en iets over de plaats, maar vooral dit, dat bij de doop van Jezus de Geest Gods op hem neergekomen was.<sup>4</sup> Daarna schijnt, naar de ondergeschiktheid van deze voorbereiding te oordelen, de geweldige bergrede inderdaad een hoogtepunt te zullen vormen, dat ver boven zijn omgeving uitsteekt.

Hoe ziet de lezer, eenmaal dit hoogtepunt voorbij, daarop terug? Dat wordt ons duidelijk uit Matth. 11 : 5. Namens Johannes de Doper wordt daar aan Jezus de vraag gesteld, of hij is 'hij die komen zou'. De leerlingen van Johannes krijgen ten antwoord, dat zij zichzelf kunnen overtuigen en aan Johannes moeten melden: blinden zien weer, lammen wandelen rond, melaatsen worden genezen en doven horen, en doden staan op en armen horen de tijding van het heil; dit alles naar de beloften tekenen van de heilstijd, door de Messias gebracht. Deze tekenen worden hier opgesomd in een lijst, die tot verschillende vergelijkingen aanleiding geeft<sup>5</sup>, maar waarvan in het kader van het evangelie vooral opmerkelijk

<sup>1</sup> Marc. 3 : 13: 'En Hij ging de berg op' is het punt in het tweede evangelie, dat het beste met Matth. 5 : 1 overeenkomt; vgl. Dupont, *Béatitudes*, 22-26 over de oorspronkelijke plaats van de aanstelling van de twaalf apostelen.

<sup>2</sup> De pericop 4 : 23-25 is opgebouwd uit 3 of 4 losse eenheden die de compiler ook elders blijkbaar ter vrije beschikking had, zie Matth. 9 : 35; 14 : 35; 12 : 15; vgl. Marc. 1 : 32-34; alleen Matth. 4 : 24b komt niet ook elders voor. Vers 25a brengt de 'scharen', 24 verklaart hun toestromen uit het gerucht dat de ronde deed, 23 verklaart het ontstaan van dat gerucht.

<sup>3</sup> Dupont, *Béatitudes*, 36-41.

<sup>4</sup> De lezer is dus bekend met die elementen van het kerygma, die in Hand. 10 : 37-38a worden aangeduid: 'Gij weet van de dingen, die geschied zijn door het gehele Joodse land, te beginnen in Galilea, na de doop die Johannes verkondigde; van Jezus van Nazareth, hoe God hem met de heilige Geest en met kracht heeft gezalfd'. Vgl. C. H. Dodd, *The apostolic preaching and its developments*, London (1936).

<sup>5</sup> Men kan zich in één tabel overzicht verschaffen over de profetische verwachting in teksten als Jes. 29 : 18-19; 35 : 4-5; 61 : 1-2; het evangeliegetuigenis over de vervulling daarvan in Matth. 11 : 5 en 15 : 31; en de résumés waarin de vroeg-christelijke schriftgeleerden de overeenstemming tussen belofte en vervulling plachten samen te vatten: Justinus Martyr, *Apologie* 48 : 2; *Dialoog* 12 : 2; 69 : 6; Irenaeus, *Epideixis* 67; *Adversus Haereses* IV 33 : 11; Melito, *Pascha-homilie* 442-445; vgl. Pseudo-Ostanes, fragment A 15, in J. Bidez, F. Cumont, *Les mages hellénisés*, II, Paris 1938, 334. Naar mijn indruk behoort Matth. 11 : 5 mede tot de genoemde résumés. In de *Apologie* van Justinus is hoofdstuk 48 de uitwerking van de leerparagraaf 'dat Hij [Jezus, de Messias] alle ziekte en alle kwaal genas' (Ap. 31 : 7), een formule die in de school van Mattheus welbekend was (Matth. 4 : 23; 9:35; 10:1). Vgl. ook het fragment van Quadratus bij Eusebius, *Kerkgeschiedenis* IV 3:2.

is, dat hij als het ware een klein inhoudsoverzicht biedt. Bij de samenstelling van het evangelie heeft men er nl. zorgvuldig op gelet, dat van al de opgesomde wonderen er ten minste één verteld is op het moment dat de leerlingen van Johannes erop worden gewezen.<sup>1</sup> Elke van de vijf soorten van genezingen herkent men gemakkelijk in de hoofdstukken 8 en 9. De zorg waarmee ze daar bijeen zijn gebracht van heel verschillende plaatsen van de evangelische overlevering – in welke ordening men zich die ook voorstelt: de groepering in Matth. 8 en 9 is duidelijk secundair<sup>2</sup> – maakt het weinig waarschijnlijk, dat de ‘armen die het evangelie vernemen’ geheel zouden ontbreken. Mij dunkt dat hun vermelding achter aan de lijst overeenkomt met een plaats vóór de genezingen, en zo meen ik, dat in de opbouw van het eerste evangelie hetzij de eerste zaligspreking, of de zaligsprekingen als geheel, dan wel de bergrede in zijn geheel als aanschouwelijke evangelieverkondiging aan de *πρωχοί* heeft te gelden.<sup>3</sup> Daarbij gaat het om een samenhang, die in enig stadium van de ontstaansgeschiedenis van het evangelie bewust is aangebracht.<sup>4</sup> Het is dus niet voldoende, om met bijv. Lohmeyer te zeggen: de eerste zaligspreking is *als het ware* een grote vervulling van het profetische woord in Jes. 61 : 1.<sup>5</sup> Wij moeten veeleer vaststellen: Matth. 5 : 3 is in een aan het evangelie ten grondslag liggend patroon bewust opgevat en heeft zijn plaats gekregen als herkenningsteken en als legitimering van de Messias, van wie het heette: ‘de HEER heeft mij gezonden om een blijde boodschap te brengen aan ootmoedigen’, *יְהוָה*, in de LXX: *πρωχοῖς*.

Voor zover het aangegeven schema ook in het ons bekende evangelie naar Mattheus van kracht is gebleven, staan de *πρωχοί* er in Matth. 5 : 3 dus niet, omdat Jezus aan hen zijn bijzondere zorg wijdde – al is dat zeker het geval geweest – maar omdat zij een schakel in de bewijsgang van het ‘schriftbewijs’ konden vormen. Ze doen daarin formeel op dezelfde wijze dienst als o.a. de genezingen. Zo nederig is hun dienst aan de Messias, zou men kunnen zeggen, dat het er minder toe doet wie zij zelf geweest zijn, dan dat hun benaming nauwkeurig overeenstemt met de term van het profetenwoord: *πρωχοί*. Dat is het herkenningsteken, de vlag die gehesen wordt.

Hierin zou ik de verklaring willen zien van het feit, dat het in het evangelie zelf zo weinig duidelijk is, wie de eerste zaligspreking geldt. Noch van ‘de armen’, noch van ‘van geest’ is elders in het evangelie sprake op een wijze, die voor het verstaan van onze tekst van enig belang

<sup>1</sup> Blinden: Matth. 9 : 27-31; lammen: 8 : 5-13, 9 : 1-8; melaatsen: 8 : 1-4; doven: 9 : 32-33; doden: 9 : 18-26.

<sup>2</sup> Zie de verdubbeling van Matth. 20 : 29-34 in 9 : 27-31. De genezing van de blinde bedelaar heeft in de evangelietraditie zijn vaste plaats: op de weg van Jericho naar Jeruzalem (vgl. Marc. 10 : 46-52 en Luc. 18 : 35-43). Merk op, dat het motief van het geloof (Marc. 10 : 52, Luc. 18 : 42) bij Mattheus alleen in 9 : 28-29 voorkomt, niet in 20 : 34.

<sup>3</sup> Vgl. Johannes Weiss, *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*, Göttingen <sup>2</sup>1900, 129.

<sup>4</sup> De woorden *καὶ πρωχοὶ εὐαγγελίζονται* (Matth. 11 : 5) ontbreken in enige zeer oude getuigen. B. H. Streeter, *The four gospels*, London 1924, 276, acht de korte tekst oorspronkelijk.

<sup>5</sup> E. Lohmeyer, *Das Evangelium des Matthäus* (ed. W. Schmauch), Göttingen 1956, 82: ‘Die erste Seligpreisung ist wie eine grosse Erfüllung des prophetischen Wortes .....’. Vgl. Billerbeck in H. L. Strack, P. Billerbeck, *Kommentar zum N.T. aus Talmud und Midrasch*, I, 190; Dupont, *Béatitudes*, 170.

is. Het schijnt, dat de evangelist aan de term *πτωχοί* gebonden was, ook al had hij geen reden om hem elders te gebruiken, en ook als hij, mogelijk, de term niet zeer bruikbaar of volkomen juist achtte. Nu wijst daar inderdaad één en ander op: niet alleen de toevoeging 'van geest', maar ook de quasi verdubbeling van de eerste zaligspreking in één van de volgende: *μακάριοι οἱ πραεῖς*.<sup>1</sup>

Wellicht is voor beide bijzonderheden een gecombineerde verklaring geboden. Verplaatsen wij ons ook in een andere interesse van de christelijke schriftgeleerden uit de 'school van Mattheus', de zorg voor de juiste Griekse weergave van de Hebreeuwse bijbel, dan moeten we bedenken, dat voor *ἡ*, dat in Jes. 61 : 1 gebruikt is, in elk geval ook de vertalingen *ταπεινός* en *πραῦς* in aanmerking kwamen. En het is ons bekend, dat *ἡ* inderdaad in de kring van de vroegchristelijke schriftgeleerden in messiaanse bewijsteksten zo vertaald is: Jes. 61 : 1 vinden we in deze vorm: *εὐαγγελισασθαι ταπεινοὺς χάριν*; voor *ἡ* in Zach. 9 : 9 vinden we de weergave *πραῦς καὶ πτωχός*.<sup>2</sup> Zo is de aanleiding voor het ontstaan van de vorm die de eerste zaligsprekingen bij Mattheus hebben misschien deze geweest, dat *ταπεινοί* en *πραεῖς* beide naast *πτωχοί* in de tekst zijn binnengedrongen, waarbij uit het eerste *τῷ πνεύματι* is geworden, en het tweede tot een zelfstandige zaligspreking is uitgegroeid.

Tot dusverre zijn wij uitgegaan van de term 'armen'. Wij hebben op de achtergrond van hun zaligprijzing het vroegchristelijke bewijs uit de Schriften gezien en leerden 'Mattheus' dus kennen, niet zozeer als katecheet, maar vooral als schriftgeleerde; die overigens in het volle leven van de zich ontplooiende kerk moet hebben gestaan: in het evangelie dat ten behoeve van christenen onder de naam Mattheus is samengesteld doet de eerste zaligspreking dienst om de bergrede onder te brengen in een schema dat met het voor de heidenen bestemde kerygma (Hand. 10 : 37-38) overeenstemt. De zaligspreking is daartoe geschikt, omdat 'armen', aan wie 'het evangelie verkondigd wordt', met 'zieken die genezen worden' bijeenhoren in het schriftbewijs, dat Joden moet overtuigen. Zo kunnen de armen en de genezenen in Matth. 5 resp. 8 en 9 in het evangelie de plaats innemen, die in het kerygma alleen voor de genezenen is, waar dit Jezus als *εὐεργέτης* verkondigt.

Tegen welke achtergrond moeten wij het nu zien, dat de evangelist de armen samen met de zachtmoedigen, de barmhartigen en anderen, 'zalig' noemt?

In het Oude Testament horen de zaligsprekingen thuis in de typische levenswijsheid; buiten de wijsheidsliteratuur komen ze maar enkele malen voor.<sup>3</sup> In het Nieuwe Testament daarentegen behoren ze tot de eschatologische verkondiging, zegt Hauck<sup>4</sup>, en hij wijst daarbij ook op de

<sup>1</sup> Voor de bewering van Hauck in G. Kittel, *Theologisches Wörterbuch zum N.T.*, IV, Stuttgart (1942), 370: 'Mt 5,5 hat textkritisch auszuscheiden, zie ik geen enkele reden. Vgl. Dupont, *Beatitudes*, 87-90, en vooral de daar geciteerde uitspraak van Lagrange.

<sup>2</sup> Zie Barn. 14 : 9; Justinus, Dialoog 53 : 3. Vgl. Matth. 11 : 29; Ef. 4 : 2.

<sup>3</sup> Bertram in *Theologisches Wörterbuch*, IV, 367.

<sup>4</sup> Hauck in *Theologisches Wörterbuch*, IV, 370. 'In het N.T. ....', zegt Hauck. Hij generaliseert daarmee Bultmann's indeling van de zaligsprekingen, zoals door Jezus uitgesproken, bij de 'prophetische und apokalyptische Worte [Jesu]'; zie R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Göttingen 1958, 113-114, 134, 136. M. Dibelius, *Die Formgeschichte des Evangeliums*, Tübingen 1959, 248, behandelt de zaligsprekingen van Matth. 5 en Luc. 6 onder 'Die Paränese'.



zeven zaligsprekingen in de Openbaring van Johannes. Nu ligt het bij zeker vier daarvan<sup>1</sup> voor de hand, aan te nemen dat ze aan de liturgie ontleend zijn; en in Matth. 5 en Luc. 6 leiden de zaligsprekingen een bij uitstek didactische rede in. Enige precisering schijnt dus noodzakelijk. Daar het ons te doen is om de achtergrond van de zaligsprekingen in Matth. 5 moeten we ons vergelijkingsmateriaal bij voorkeur ontleenen aan katechetische stof, en dat is inderdaad mogelijk. Hoewel dit materiaal niet zeer overdadig is, zullen we toch in de gelegenheid zijn, 'Mattheus' nu ook als katecheet nader te leren kennen.

Onze eerste vergelijking betreft, behalve 1 Petr. 3 : 14, twee parallelle passages uit de brief van Clemens en de brief van Polycarpus, bisschop van Smyrna, aan de gemeente van Philippi. Onder andere woorden des Heren, die ons in gelijke of bijna gelijke vorm uit de bergrede bekend zijn, vinden we daar ook de eerste, de vijfde en de achtste zaligspreking, dus de zaligprijzingen van de armen, de barmhartigen en de vervolgdten terug.

1 Clem. 13 : 1-4

Herinnert u vooral de woorden van de Heer Jezus, die hij gesproken heeft om .... te leren (διδάσκων):

(1) weest barmhartig, opdat ge barmhartigheid moogt onder- vinden;

(2) vergeeft, opdat u vergeven worde; ....

(5) zoals gij oordeelt, zo zult ge geoordeeld worden;

(7) met de maat waarmee gij meet, daarmee zal u gemeten worden; ....

want het heilige schriftwoord zegt: 'Op wie zal ik acht slaan, dan alleen op hem die zachtmoedig en rustig is en vol ontzag voor mijn woorden'.

Pol. 2 : 3<sup>2</sup>

Herinnert u wat de Heer zeide in zijn onderwijs (διδάσκων):

(c) weest barmhartig, opdat ge barmhartigheid moogt onder- vinden;

(b) vergeeft, en u zal vergeven worden;

(a) oordeelt niet opdat ge niet geoordeeld wordt;

(d) met de maat waarmee gij meet, zal u op uw beurt gemeten worden;

en: zalig de armen (πτωχοί) en zij die om der wille van de gerechtigheid vervolgd worden, want van hen is het koninkrijk Gods.<sup>3</sup>

Vergelijken wij de *logia* uit deze passages met de overeenkomstige woorden uit de bergrede en hun parallel bij Lucas, dan constateren we een grote variatie in de vorm bij gelijke inhoud en strekking. Bijv.: Luc. 6 : 37: Oordeelt niet en gij zult niet geoordeeld worden; Matth. 7 : 1a

<sup>1</sup> Opb. 1 : 3; 19 : 9; 22 : 7 (vgl. Luc. 11 : 28) en 22 : 14.

<sup>2</sup> De letters (a)-(d) geven de volgorde in de tekst aan, die t.w.v. de vergelijking gewijzigd werd.

<sup>3</sup> Alleen bij deze twee zaligsprekingen staat het praesens: 'hunner *is* het koninkrijk Gods'. De vroegkerkelijke exegese wist, dat dit praesens voor de martelaren in strikte zin geldt. Heeft Johannes niet onder het hemelse altaar de zielen gezien van 'hen die geslacht zijn' (Opb. 6 : 7)? Vgl. Tertullianus, De anima 55 : 4. Daarnaast is echter de zaligspreking van de bedelaars, 'hunner *is* het koninkrijk Gods', in het N.T. even aanschouwelijk vervuld: Lazarus in Abrahams schoot, Luc. 16 : 23; vgl. Luc. 12 : 31-33. Ook bij de kinderdoop moet wegens Matth. 19 : 14 dezelfde voorstelling meegesproken hebben: de hemelse heerlijkheid is hun zeker deel al vóór het grote gericht, mits.... Vgl. in dit verband ook Luc. 11 : 28 en Joh. 8 : 51.

en Pol. 2 : 3: Oordeelt niet opdat gij niet geoordeeld wordt; Matth. 7 : 1b: Met het oordeel waarmee gij oordeelt, zult gij geoordeeld worden; 1 Clem. 13 : 2: Zoals gij oordeelt, zult ge geoordeeld worden. Dat zijn vier welonderscheiden vormen: een verbod + en; een verbod + opdat; een analogie met een betrekkelijk voornaamwoord en een analogie met 'zoals'. De juridische klank van wat wij hier als analogie aanduiden, een soort *jus talionis*, zal niemand ontgaan. Deze veelheid van vormen maakt het moeilijk, een strikt bewijs of tegenbewijs te voeren ten aanzien van de onderlinge afhankelijkheid van deze gegevens. Het is mogelijk, dat Polycarpus de brief van Clemens voor de zijne als voorbeeld heeft gebruikt; er wordt betoogd, dat 1 Clemens het evangelie van Mattheus in de ons bekende vorm zou veronderstellen. Dergelijke stellingen winnen echter niet aan waarschijnlijkheid, als men bedenkt, dat deze stof zeer algemeen en zeer intensief gebruikt moet zijn in de katechese. Zo ben ik geneigd, Massaux gelijk te geven, die de overeenkomsten en verschillen tussen 1 Clem. en Polycarpus wil verklaren uit het bestaan van een katechetische traditie.<sup>1</sup> Zijn mening, dat deze 'catéchisme primitif' op het evangelie van Mattheus geïnspireerd zou zijn, lijkt mij echter niet houdbaar. Hoe zou Polycarpus aan deze van Mattheus afhankelijke traditie de eerste zaligspreking in de lucaanse vorm hebben kunnen ontlenu en vanwaar komt dan in de zaligspreking van de vervolgd en om der gerechtigheid wil de formulering: hunner is het koninkrijk Gods? Het lijkt mij meer voor de hand te liggen, aan te nemen, dat het materiaal dat in ons evangelie naar Mattheus is geordend en ten dele bewerkt, bij Clemens en Polycarpus nog niet door het geschreven evangelie was verdrongen, zodat zij niet indirect, maar direct uit dezelfde traditiestroom als de evangelist hebben geput.<sup>2</sup> De veranderingen die de stof in deze stroom onderging betroffen de vorm van de woorden des Heren: we kunnen de neiging constateren, daaraan een meer compacte formulering te geven; waarschijnlijk omdat die gemakkelijker leerbaar was. In dat opzicht zijn hierboven nog niet vermelde *logia* uit 1 Clem. 13 typerend: (3) 'Zoals gij doet, zo zal u gedaan worden'; (4) 'zoals ge geeft, zo zal u gegeven worden'; (6) even vriendelijk als gij u betoond, zo vriendelijk zult ge behandeld worden'. (3) lijkt geïnspireerd op het woord uit Matth. 7 : 12 en Luc. 6 : 31; (4) op Luc. 6 : 38a. Nu is het opmerkelijk, dat we bij Polycarpus juist deze woorden, die zich het verst van de canoniek geworden versies verwijderen, missen. Daarin meen ik de invloed van de ons bekende evangeliën te bespeuren. Hoe we intussen ons de verhouding van de vermaning (1), (c): ἐλαῖτε ἵνα ἐλεηθῇτε tot de zaligspreking μακάριοι οἱ ἐλέημονες in Matth. 5 : 7 hebben te denken, blijft een vraag, die misschien op grond van een tweede vergelijking kan worden beantwoord.

<sup>1</sup> É. Massaux, *Influence de l'Évangile de saint Matthieu sur la littérature chrétienne avant saint Irénée*, Louvain-Gembloux 1950, 168, 648.

<sup>2</sup> Vgl. ook R. Glover in *New Testament Studies* 5 (1958-1959) 17. Dergelijke stromen van traditie moeten er meer geweest zijn. Hier en in het vervolg ontmoeten wij in verschillende vormen de zaligsprekingen 1 (armen), 3 (zachtmoedigen), 5 (barmhartige en 8 (vervolgd en van het eerste evangelie. 4 (hongerigen) en 9 (zalig zijt gij wanneer men u smaadt) vinden we, evenals wellicht 2 (treurenden, bij Lucas schreienden) ook in het derde evangelie. Zijn de zaligsprekingen 6 (reinen van hart) en 7 (vredestichters) ontleend aan een bron waaruit ook de schrijver van de Pseudo-Clementijne *Recognitiones* putte? Het is in elk geval opvallend, dat hij in II : 28-29 de zaligsprekingen 1, 4, 6 en 7 citeert.

De eerste hoofdstukken van de Didachè en het slot van de 'Brief van Barnabas' bevatten de 'Leer van de twee wegen' in termen, waarvan de sterke gelijkenis sinds de ontdekking van de Didachè de aandacht heeft getrokken. Zo keert een aansporing tot zachtmoedigheid in Barn. 19, die duidelijk een toespeling op Jes. 66 : 2 is, in Did. 3 : 7 met enige toevoegingen weer.<sup>1</sup> Dat beide teksten niet onafhankelijk van elkaar zijn, blijkt het duidelijkst uit het slot van de citaten:

Did. 3 : 7-8:

'Wees zachtmoedig; immers, de zachtmoedigen zullen de aarde ten erfdeel ontvangen; wordt .... rustig en .... vol ontzag voor de woorden die ge gehoord hebt.'

Barn. 19 : 4:

'Wees zachtmoedig, wees rustig, wees vol ontzag voor de woorden die ge gehoord hebt.'

Massaux, die deze teksten afzonderlijk onderzocht om er sporen van het eerste evangelie in te vinden, houdt Did. 3 : 7 voor een citaat van Matth. 5 : 5, de zaligspreking van de zachtmoedigen. Onverklaard blijft dan echter, dat de tekst een grotere overeenkomst vertoont met Ps. 37:11 dan met Matth. 5 : 5b, en met 5 : 5a alleen het woord 'zachtmoedig' gemeen heeft. We moeten dus ook hier de verklaring zoeken in een gemeenschappelijke traditie, waarvan de vorm nog niet gefixeerd was.

De fragmenten van die traditie, die wij in deze twee vergelijkingen hebben gevonden, hebben dit gemeen, dat naar het schijnt 'Mattheus' de vorm van het gebod, 'weest barmhartig', 'wees zachtmoedig', door die van een zaligspreking heeft vervangen. Want ten eerste vinden we de vorm van het gebod op verschillende plaatsen, terwijl de zaligsprekingen op één plaats, in Matth. 5, bijeen staan. Ten tweede is de context in de Didachè en de brief van Barnabas duidelijk veel minder gestyleerd dan de reeks zaligsprekingen in Matth. 5.<sup>2</sup> Maar bovendien zijn er andere gevallen aan te voeren, waarin van een gebod een zaligspreking gemaakt is en niet omgekeerd. De tekst Jes. 66 : 2, die in 1 Clem. 13 werd geciteerd, en die in de Leer van de twee wegen de inhoud van het gebod 'wees zachtmoedig, rustig en vol ontzag voor de woorden die ge gehoord hebt' bepaalde, krijgt nl. in latere teksten ook de vorm van een zaligspreking: 'Zalig de rustigen ....' (Acta Thomae 94) en 'Zalig zij die vol ontzag zijn voor de woorden Gods' (Acta Pauli et Theclae 5). Mijn indruk is, dat we hier sporen zien van een ontwikkeling, waarin geboden de vorm van zaligsprekingen krijgen, en dat enkele uit de reeks van zaligsprekingen die de aanhef van de bergrede vormen door eenzelfde ontwikkeling zijn ontstaan.

De bedoeling van deze omvorming van het gebod moet geweest zijn, zulk een reeks te verkrijgen ter wille van liturgisch gebruik bij een zeer bepaalde gelegenheid.

Dat vermoeden ontleen ik aan een laatste vergelijking, waarin ditmaal

<sup>1</sup> Vgl. het eind van de geciteerde passage uit 1 Clem. 13. In Barnabas 19 vinden we ook de vermaning: ἐση... πλούσιος τῷ πνεύματι. Welke 'rijkdom van geest' Pseudo-Barnabas op het oog heeft blijkt vooral uit de gezwollen aanhef van zijn brief. Tegen de pretentieuze σοφία van dit geschrift steekt de radicale ethiek van de bergrede sterk af; vgl. Matth. 11 : 25.

<sup>2</sup> Dat geldt niet voor 1 Clem. 13 en Pol. 2 : 3, waar 'weest barmhartig....' ook een sterk gestyleerde vorm heeft. Welke vorm daaraan vooraf is gegaan, kan men niet raden; vgl. Matth. 18 : 33.



behalve Matth. 5 de zojuist genoemde teksten uit de Acta Thomae en de Acta Pauli et Theclae betrokken worden. Weliswaar zijn dit betrekkelijk late gegevens. Daartegenover staat, dat ze naar men tegenwoordig veelal aanneemt, dezelfde geografische herkomst hebben als het evangelie van Mattheus en de Didachè: Syrië.<sup>1</sup> Het gebruik van deze gegevens veronderstelt dus, dat omstreeks het jaar 200 in hun gemeenschappelijk land van herkomst nog een juiste herinnering moet hebben bestaan aan de bedoelde liturgische bijzonderheid van ongeveer honderd jaar geleden. De vrome schrijvers van deze apostellegenden laten nl. hun helden, de apostelen Paulus en Thomas, in geheel overeenkomstige situaties elk het woord Gods verkondigen in een rede die met een reeks van zaligsprekingen begint. Als in de Acta Pauli et Theclae een zekere Onesiphorus Paulus in zijn huis in Iconium ontvangt en kennelijk christen wil worden, wordt er in zijn huis een eredienst gehouden, die als volgt beschreven wordt: er was grote vreugde, men knielde neer in gebed en brak het brood en het woord van God werd verkondigd over de onthouding en de opstanding; waarbij Paulus sprak: 'Zalig de reinen van hart, want zij zullen God zien; zalig zij die het vlees in heilige kuisheid bewaren, want zij zullen de tempel Gods worden;' enz., in een reeks van ongeveer tien zaligsprekingen.<sup>2</sup> Dat Onesiphorus gedoopt is, wordt niet uitdrukkelijk vermeld; in het vervolg treedt hij in Paulus' gezelschap op; of hij aan de 'breking des broods' heeft deelgenomen valt niet met zekerheid te zeggen. Duidelijker zijn in dit opzicht de Acta Thomae. Daar wordt in de negende *πράξις* de bekering van Mygdonia, een zeer aanzienlijke vrouw, verhaald. Zij hoort de prediking van de apostel, zo dat de Heer *ἀνέτειλεν* in haar ziel. Zij belijdt dat (94), waarop de apostel een lofprijzing uitspreekt en vervolgens de omstanders toespreekt in een lange reeks van zaligsprekingen. Daarin worden allereerst ziel, geest en lichaam van de heiligen zalig geprezen, vervolgens de zachtmoedigen, enz., telkens met omschrijving waarom en wanneer zij zalig zijn. De aanleiding is duidelijk: Mygdonia heeft de Geest ontvangen; haar doop wordt in de volgende *πράξις* verteld. Het doopgebeuren als geheel is echter begonnen en daarom is de zaligprijzing en tegelijk het 'dooponderwijs' op zijn plaats.

T. W. Manson en later Nauck hebben de hoge ouderdom van deze oud-syrische doop-ritus waarschijnlijk gemaakt.<sup>3</sup> Zij zien, m.i. op goede gronden, in 1 Joh. 5 : 8, 'drie zijn er die getuigen...', een afspiegeling van deze ritus, waarin de mededeling van de Geest aan de doop voorafging – geheel in overeenstemming met de gebeurtenissen die volgden op Petrus' rede in Caesarea: 'de heilige Geest viel op allen, die het woord hoorden' (Hand. 10 : 44), en vervolgens werden zij gedoopt (10 : 48). Manson ziet verschillende gegevens bij Paulus (1 Cor. 12 : 3; Gal. 4 : 6) in dit verband. Nauck meent, dat ook de eerste brief van Petrus dezelfde traditie verraadt. Deze schijnt dus aanvankelijk niet, zoals later, tot Syrië beperkt te zijn geweest.

<sup>1</sup> Vgl. E. Peterson, 'Einige Bemerkungen zum Hamburger Papyrus-Fragment der Acta Pauli', *Vigiliae Christianae* 3 (1949) 142-162.

<sup>2</sup> De handschriften wijken daarin van elkander af.

<sup>3</sup> T. W. Manson, 'Entry into membership of the early church', *Journal of Theological Studies* 48 (1947) 25-33; W. Nauck, *Die Tradition und der Charakter des ersten Johannesbriefes*, Tübingen 1957, 147-182, 59. Vgl. Johannes Weiss, *Das Urchristentum*, Göttingen 1917, 488.

Nu heeft men de 'Sitz im Leben' van de bergrede op verschillende wijze trachten te bepalen. Dat het hier om stof voor de katechese gaat, is een zeer gangbare opvatting. Een nadere bepaling heeft Gottfried Schille beproefd. Hij knoopt aan bij enige uitspraken van Schniewind, die in de *logia* leerstof zag voor degenen die juist christen zijn geworden.<sup>1</sup> Schille neemt die voorstelling over, maar met een kleine, hoewel ingrijpende wijziging: de evangelist ontleende de vorm van die samenvatting van *logia*, die hij in zijn bergrede geeft, aan de katechetische toespraak, die in zijn gemeente voor de doop tot de dopelingen werd gericht. De prediker vatte nl., zo stelt Schille zich voor, bij die gelegenheid de woorden van de Heer, die hij in zijn wervingsprediking hier en daar te pas had gebracht, in één rede samen. Behalve in de bergrede ziet Schille ook in de 'Feldrede' (Luc. 6 : 20-49) en in de Leer van de twee Wegen zo'n 'antebaptismale Taufrede'. Hij wijst daarvoor op allerlei overeenkomsten zowel in de inhoud van de *logia* als in de opbouw van de rede.<sup>2</sup> De gehele strekking van deze redes schijnt de hoorders op een schuldbelijdenis en op een laatste beslissende keuze voor de 'weg des lichts' voor te bereiden; d.w.z. op de doop. Mij dunk, dat dit zeer juist is waargenomen, en dat met name Did. 7 : 1, 'als gij dit alles [de Leer van de twee wegen] hebt uitgesproken, moet ge daarna zo dopen ...' een sterke steun is voor Schille's these. Voor de zaligsprekingen, zoals Mattheus ze geeft, kan ik mij echter nauwelijks voorstellen, dat ze tot die voorbereidende strekking van de bergrede veel zouden bijdragen. Ik hoor daarin verveelvoudigd de klank van die andere zaligspreking: 'Zalig uw ogen, omdat ze zien, en uw oren omdat ze horen' (Matth. 13 : 16). Zo worden de leerlingen, ook als Jezus hen 'op de berg' aanspreekt, gelukkig geprezen, dat Hij op deze wijze 'met hen' is, hun leert en hen verblijdt. Daarmee komt overeen een 'Sitz im Leben' van deze katechetische rede tot de toekomstige dopelingen op het moment dat zij de Geest ontvangen hebben, overeenkomstig het gebruik van de reeks zaligsprekingen in de Acta Thomae. Zo meen ik, dat wij Schille's voorstelling van zaken in deze richting mogen toespitsen: 'antebaptismale Taufrede', inderdaad, maar ná de overdracht van de Geest, zoals die in de oud-syrische doopritus – onder zalving en handoplegging waarschijnlijk – zijn plaats had.<sup>3</sup>

Zo is het mogelijk, dat wij 'Mattheus' in zijn zaligsprekingen behalve als schriftgeleerde en als katecheet ook als liturg ontmoeten. Het kan van belang zijn, dat te bedenken voor men begint aan de exegese van die uitdrukking die gewoonlijk vertaald wordt met 'de armen van geest'.

Warmond

J. SMIT SIBINGA

<sup>1</sup> Vgl. G. Schille in *New Testament Studies* 4 (1957-1958) 106-110.

<sup>2</sup> Over de zaligsprekingen blz. 108; de monumentale reeks van zaligsprekingen in Matth. 5 heeft echter in deze gegevens geen parallel.

<sup>3</sup> Men werpe niet tegen, dat de tekst toch over de gave van de Geest niets zegt: dat ligt in de aard van het evangelie. Trouw aan de historische situatie van het aardse leven van de Heer kan de evangelist de Geest niet afzonderlijk vermelden, 'want de Geest was er nog niet, omdat Jezus nog niet verheerlijkt was' (Joh. 7 : 39b). De hoorders van het evangelie mogen echter de vermelding 'hij ging de berg op' (Matth. 5 : 1; 15 : 29) verstaan in het licht van de wijze waarop de Heer, sinds Hij de laatste maal 'de berg op' ging (Matth. 28 : 16) 'met hen' is. De vervulling van het woord van Johannes 'Die zal u dopen met de heilige Geest' is in het eerste evangelie moeilijk aan te wijzen (Matth. 27 : 50? vgl. Joh. 19 : 30), maar zal daarom voor de evangelist niet minder fundamenteel zijn geweest.

## ‘Gnostische’ trekken in het denken van Paulus

Er is nauwelijks een probleem op het gebied van het N. Testament te noemen dat in de loop der tijden op zoveel verschillende en diametraal tegenover elkaar staande wijzen is behandeld als de interpretatie van Paulus. Soms viel alle nadruk op zijn ‘schriftgeleerd’ verleden en tekende men hem, vaak polemisch hem uitspelende tegen Jezus, als een gekerstende farizeeër, soms maakte men van het ‘Damuskuserlebnis’ het één en het al, waarbij men niet steeds het gevaar ontliiep om, uitgaande van onbewezen praemissen, een historisch-psychologische roman te schrijven. Dan weer legde men het accent op het frisse en onsystematische van de apostel (Deissmann <sup>1</sup>); soms ook valt, zoals bij Schweitzer<sup>2</sup>, sterk de nadruk op zijn geniale en onverbiddelijk-consequente denkersprestatie en loopt men het gevaar hem te beschrijven als een eschatologisch ingestelde elektronische rekenmachine; soms weer heeft men, als Reitzenstein <sup>3</sup>, het hele denken van Paulus willen verklaren uit het Hellenisme en dan in het bijzonder de hellenistische mysteriënreligies. Als hevige reactie op de laatstgenoemde tendentie van de ‘religionsgeschichtliche Schule’ kan men tegenwoordig een overdreven neiging ontdekken om een onevenredig groot aandeel aan de ‘rabbijnse’ elementen in zijn ideeënwereld toe te kennen.

We kunnen thans niet het vraagstuk-Paulus in zijn volle breedte en diepte benaderen; het gaat ons immers om de ‘gnostische’ <sup>4</sup> trekken in het denken van Paulus. Dan rijzen als vanzelf twee vragen: 1. in hoeverre was de apostel door de syncretistische religiositeit van zijn dagen beïnvloed? en 2. in hoeverre droeg die religiositeit, die hem beïnvloedde, reeds ‘gnostische’ trekken? Immers, de juiste stelling: ‘gnosis is syncretisme’ is beslist niet omkeerbaar. Dat een dergelijke syncretistische beïnvloeding er in meer of minder sterke mate geweest is, wordt vrij algemeen aangenomen. Slechts een enkele ‘rabbijnomaan’ zal dat mogelijk willen ontkennen. De invloed van de *diatribe*-vorm op zijn brieven kan nauwelijks geloochend worden. Dat betreft echter de vorm; vraagt men nu in hoeverre hij ook materieel van deze kant invloeden onderging, dan kan er verschillend geoordeeld worden. Reitzenstein ging in het ‘helleniseren’ zeer ver. Hij zag het centrale punt van Paulus’ theologie in de voorstelling van de vergoddelijking, die in de mysteriënreligies ook de hoofdrol speelt. Schweitzer heeft deze opvatting heftig bestreden en voor een deel, zonder twijfel, met recht. Dat bij Paulus wel de gedachte aan een verandering, eschatologisch bepaald en sacramenteel vooruitgrijpend, maar niet de vergoddelijkingsidee te vinden is, is toch vrij duidelijk. Toch was er één ding dat Reitzenstein goed heeft gezien en dat men tegenwoordig wel eens vergeet, nl. dat een werkzaamheid als van Paulus ondenkbaar is zonder

<sup>1</sup> A. Deissmann, *Paulus* <sup>1</sup>, Tübingen 1925.

<sup>2</sup> A. Schweitzer, *Die Mystik des Apostels Paulus*, Tübingen 1930.

<sup>3</sup> R. Reitzenstein, *Die hellenistischen Mysterienreligionen*, Leipzig-Berlin 1910.

<sup>4</sup> Ik schrijf ‘gnostisch’ hier tussen aanhalingstekens omdat het niet mijn bedoeling is mij uit te spreken over het probleem van de ‘voorchristelijke’ gnosis. Dus versta ik in dit artikel onder ‘gnostische’ trekken *die* trekken welke een zekere affiniteit vertonen met verschijnselen, die in de latere gnostische stromingen zich ten volle ontwikkelden.



een werkelijke confrontatie met de godsdienstvormen van de mensen, de heidenen, waaronder hij werkte. Men heeft zich wel vaak vrolijk gemaakt over de voorstelling van Reitzenstein, alsof Paulus, gezeten aan zijn bureau, van de hellenistische religieuze literatuur een grondige wetenschappelijke studie had gemaakt om des te beter straks de heidenen te kunnen bekeren. Inderdaad heeft die voorstelling iets koddigs. Maar meer dan koddig, bepaald grotesk, is het, de zendeling der heidenen door de wereldsteden van het grote Romeinse rijk te laten trekken en hem ondertussen een rabbijn te laten blijven, die uiterlijk heel weinig en innerlijk niets van de heidense religie heeft begrepen. We moeten ons de apostel voorstellen als onophoudelijk debatterend met Joden, proselyten, maar ook met zuivere heidenen en, niet te vergeten, met 'conventiekel-mensen', zoals die er toen zoveel waren. Onder de heidenen zal hij wel de meeste openheid gevonden hebben bij degenen, die zich ook interesseerden voor de *κέρια* Isis, voor de Dea Syra, voor Esculapios, kortom voor de *θεοὶ σωτῆρες*. De *σωτήρ*-voorstelling zal vaak de brug zijn geweest tussen deze hellenistische godsdienstvormen en de zo geheel anders geaarde figuur van de *Σωτήρ* Jezus. Bij dit alles kan de houding van Paulus onmogelijk alleen maar gevend zijn geweest; zeker ook receptief. Zo kan men veilig de vraag, of de laat-hellenistische godsdienstigheid een stempel op het theologiseren van de apostel gezet heeft, met 'ja' beantwoorden.

Moelijker valt het, een antwoord te geven op de tweede door ons gestelde vraag: in hoeverre die religiositeit reeds een 'gnostisch' karakter heeft gedragen. Als we hieromtrent nog iets kunnen beweren, dan zal dat uitsluitend gaan via een soort omweg. Immers, dat er een buitenchristelijke gnosis is geweest kan eigenlijk door niemand ontkend worden; al zijn er sommigen die het met struisvogelhardnekkigheid ignoreren. Maar de chronologie geeft moeilijkheden, daar praktisch alle documenten van die buitenchristelijke gnosis jonger zijn dan het N. Testament. We willen dus hier enkele momenten uit het theologiseren van Paulus er a.h.w. uitlechten, nl. die, welke door een eventuele voorchristelijke gnosis beïnvloed zouden kunnen zijn, om van daaruit tot bepaalde conclusies te komen.

Allereerst zullen we dan iets zeggen over het begrip 'pneumaticus' bij Paulus. We hebben hierbij te doen met een voorstelling, die in zijn totaliteit op geen enkele wijze uit de joodse gedachtenwereld of uit de eschatologie te verklaren is. Ook stuit het op grote moeilijkheden, als men de manier waarop Paulus het begrip ontwikkeld heeft, wil zien als een uitbreiding van wat in de oudste gemeenten leefde. Paulus spreekt het onomwonden uit: de pneumaticus is geen mens meer.<sup>1</sup> Men moet dit niet gaan afvlakken, maar aannemen dat de apostel wist wat hij zei en meende wat hij zei – ook als dat in de lijst van onze eigen theologie niet al te best past. Hoe lastig men deze uitspraak gevonden heeft in later tijd blijkt wel uit het feit dat de zg. Koinèrecensie de steen des aanstoets heeft vervangen door het onschuldige '*σαρκικοί*'. De Nieuwe vertaling heeft het nodig geoordeeld hier het woordje 'onveranderde' tussen haakjes voor 'mensen' te zetten. Maar het woord blijft er liggen als een erratisch

<sup>1</sup> I Kor. 3, 4.

blok, zwaar en bultig. Het getuigt, dat het zelfgevoel dat Paulus *qua pneumaticus* bezit werkelijk mateloos is, al staat daar een even grote nederigheid van dezelfde mens *qua mens* tegenover.<sup>1</sup> Het blijft de grote verdienste van Reitzenstein, dat hij de dubbelheid en de gespletenheid der persoonlijkheid van de pneumaticus bij Paulus voor het eerst opgemerkt en scherp geanalyseerd heeft.<sup>2</sup> Die dubbelheid hangt samen met het feit dat wat naar zijn opvatting het hoogste is in de mens, het pneuma, eigenlijk iets is dat aan diens oorspronkelijke wezen tegengesteld is. Hier ligt een sterke overeenkomst met gedachten uit de gnosis, ook de heidense gnosis. Bijv. in de Hermetica treffen we de gedachte aan dat de 'Noῦς', voor de 'hermeticus' het ene nodige, niet alle mensen eigen is, maar slechts aan enkele uitverkorenen geschonken wordt. Nu moet men natuurlijk met de Hermetica wel wat voorzichtig zijn; want, misschien afgezien van het zeer archaïsch aandoende tractaat *Κόρη Κόσμου*, zijn de meeste van deze geschriften, zoals wij ze hebben, belangrijk jonger dan het N. Testament.<sup>3</sup> Maar de geestesstroming waartoe ze behoren *kan* daarom wel vrij wat ouder zijn en in elk geval is christelijke, laat staan paulinische, beïnvloeding uitgesloten. Doordat Paulus het pneuma, dat hij in zich voelt, identificeert met de *κύριος*, komt hij door de intensiteit van zijn godsdienstig beleven a.h.w. tot de ervaring van twee 'ikken'<sup>4</sup>. Die twee 'ikken' staan echter niet naast elkaar op dezelfde hoogte; het pneumatische 'ik' hoort te heersen en zodoende kan er sprake zijn van een 'door de geest gedreven worden'. Dat betekent in de voorlopigheid van deze aeon ook: strijd.

Hier nu liggen in ieder geval duidelijke analogieën met de gnostische beweging in al haar geledingen. Deze kent een even onbarmhartige scheiding van verschillende elementen in dezelfde mens. Het gaat daarbij niet om superioriteit of inferioriteit, maar om een onvermijdelijke en onverzoenlijke vijandschap. De eigenlijke 'zijnskern' van de gnosticus, hoe die ook wordt aangeduid, als Noῦς of als πνεῦμα, is kwalitatief oneindig verschillend van de rest zijner empirische verschijningsvorm. Zeer merkwaardig is het begrip dat Paulus bezigt als tegenstelling van 'πνευματικός'. Soms gebruikt hij daarvoor in verband met zijn leer over de 'σάρξ', 'σαρκικός', maar nog vaker het op zichzelf minder voor de hand liggende 'ψυχικός'. De ψυχή van de mens is dus het element dat aan de πνεῦμα vijandig is. Daarmede zijn we midden in de gnostische voorstellingswereld

<sup>1</sup> Verg. 1 Kor. 2, 15: 'Ο δὲ πνευματικὸς ἀνακρίνει μὲν πάντα, αὐτὸς δὲ ὑπ' οὐδενὸς ἀνακρίνεται.

<sup>2</sup> R. Reitzenstein, *A.a.O.*, S. 53 ff.

<sup>3</sup> Over deze datering heerst praktisch eenstemmigheid bij alle onderzoekers. W. Scott noemt in zijn uitgave (*Hermetica* I, London 1924, p. 9 sq.) als absolute terminus *a quo* 100 v. Chr., toen een zeker syncretistisch Platonisme zich breed maakte en als terminus *ad quem* de overwinning van het christendom. Hij meent voor één der documenten, op niet al te stevige gronden overigens, het jaar 270 aan te kunnen wijzen en houdt de meeste voor geschreven in de derde eeuw. Nock-Festugière zijn in hun editie (Parijs 1945) minder positief dan Scott in de datering van de afzonderlijke geschriften, maar sluiten zich bij de algemene consensus aan. Opvattingen als van de Egyptoloog Flinders Petrie, die zelfs aan perioden als 500 v. Christus dacht, zijn geïsoleerde rariteiten. Sommige alchemistische en astrologische traktaten, waarin Hermes Trismegistos een rol speelt, kunnen trouwens ouder zijn.

<sup>4</sup> Het meest frappant komt dit uit in Rom. 8, 26: we weten niet hoe we moeten bidden zoals het behoort: τὸ πνεῦμα συναντιλαμβάνεται τῇ ἀσθενείᾳ ἡμῶν.

en even ver verwijderd van de platonische opvatting omtrent de verhouding van ziel en lichaam als van semietische voorstellingen. Men zou, gezien de rol die het sarxbegrip in het geheel van Paulus' theologie speelt, een veelvuldiger gebruik van 'σαρκικοί' verwachten. Het blijft een vermoeden maar lijkt toch zeer plausibel, dat Paulus met zijn gebruik van 'ψυχικός' zich bij een bestaand 'gnostisch' gekleurd spraakgebruik aansluit. Het enige onzekere is hier trouwens, of dit spraakgebruik in Paulus' tijd reeds bestond; in latere tijd is het een *terminus technicus* van vele gnostici, ook van hen die nauwelijks christelijk beïnvloed zijn.<sup>1</sup>

Voor wat er aan antipneumatische kracht in de mens leeft gebruikt de apostel de merkwaardige uitdrukking σάρξ. Dit biedt op zichzelf een probleem; want deze terminologie staat geïsoleerd en zal dan ook als een persoonlijke schepping van hem beschouwd moeten worden.<sup>2</sup> Niet meer dan een analogie biedt het joodse gebruik van 'vlees' als verzamelnaam voor de mens, vooral wanneer die mens beschouwd wordt in zijn kleinheid. Maar nergens in het Oude Testament vindt men het in een zo verregaand depreciërende betekenis als bij Paulus. Aan het hellenistische spraakgebruik kan het evenmin ontleend zijn. Een voorbeeld dat Reitzenstein meent te kunnen aanvoeren gaat bij nader inzien niet op.<sup>3</sup> Alles wijst erop dat het gebruik van σάρξ in deze negatief geladen zin op niemand anders dan Paulus zelf kan teruggaan. Dit geldt van het woord; datgene wat hiermee aangeduid wordt sluit zich aan bij het 'gnostische' levensgevoel.<sup>4</sup> Er zijn bij Paulus ook voorbeelden van een meer 'neutraal' gebruik van het woord 'σάρξ'. Maar in de meest pregnante zin wordt het eenvoudig gezien als de zetel van de zonde in het mensenleven.<sup>5</sup> Het is niet zonder meer een tegen elkaar uitspelen van lichaam en geest; want niet slechts zonden der zinnelijkheid, ook 'geestelijke' zonden worden aan de 'σάρξ' toegeschreven. Overigens schijnt de voorstelling niet zozeer te zijn dat de 'σάρξ' in zichzelf het metafysische beginsel van het kwaad is, maar dat de haast persoonlijk, sterk gehypostasieerd gedachte zonde haar tot een willoos werktuig heeft gemaakt. Aan de andere kant is het ook weer niet goed om al te ver van de oorspronkelijke concrete betekenis van het woord vandaan te gaan. Wanneer de apostel over de zonde spreekt, gebruikt hij 'σάρξ' en 'σῶμα' afwisselend.<sup>6</sup> Terecht zegt Feine: 'Danach sieht Paulus, wenn er von dem sündigen Fleische des Menschen spricht, mit nichten von dem Fleische als Materie und als Stoff ab, sondern das

<sup>1</sup> Dit wordt begrijpelijk als men bedenkt hoe groot de afkeer is die de doorsnee gnosticus kent voor de psychisch-emotionele kant van 's mensen wezen. Zo moeten de Valentinianen die Irenaeus (*Haer.* I, 7, 1) beschrijft, ook hun zielen afleggen en πνεύματα νοερά worden. De aanhangers van de Valentiniaan Markos spreken van de verlossing als van een breken van de band aan de ziel (Irenaeus, *Haer.*, I, 21, 5). Dat in het Valentinianisme de ψυχικοί altijd nog een graadje beter zijn dan de ὀλικοί, is waarschijnlijk te verklaren uit de houding van dit gnostische conventikel tegenover de 'grote' kerk waarvoor men een betrekkelijke waardering had.

<sup>2</sup> Zie de diss. van C. H. Lindijer, *Het begrip sarx bij Paulus*, Assen 1952.

<sup>3</sup> R. Reitzenstein, *A.a.O.*, S. 136.

<sup>4</sup> Tegen het boek van H. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist* I<sup>2</sup>, II<sup>1</sup>, Göttingen 1954, kunnen inderdaad bezwaren aangevoerd worden, maar het blijft de grote verdienste van deze auteur dat hij het typisch gnostische 'rebellierende' levensgevoel zo pregnant beschreven heeft.

<sup>5</sup> Zie bijv. Rom. 7, 18.

<sup>6</sup> Bijv. in de uiteenzettingen van Rom. 6.



Sündenfleisch und der Sündenleib sind ihm wirkliches Fleisch. Nur ist dies Fleisch so vollständig in der Gewalt der Sündenpotenz, dass der Wille der Sünde auch ohne weiteres der Wille des Fleisches wird. Erst der Christ ist imstande, während er im Fleische wandelt, sich dem Willen dieses Fleisches erfolgreich zu widersetzen' <sup>1</sup>.

Toch ligt aan de andere kant voor Paulus de zonde niet in het fysische maar in het ethische vlak. De zonde is schuld en stamt uit een verkeerde wilsbeslissing. Om dit desondanks te kunnen vasthouden grijpt hij naar de mythologische voorstelling van de zondeval van Adam. Zo worstelt hij <sup>2</sup> met de gedachte, hoe het voluntatieve karakter van de zonde in overeenstemming te brengen is met het feit dat de dood, die immers een gevolg is van de zonde, ook macht had over hen die nog geen bewust wilsbesluit genomen hadden tegen de wet (maar de dood heeft als koning geheerst enz., Rom. 5, 17). De 'σάρξ' wordt hier niet genoemd; maar de rol die de dood hier speelt brengt ons wel min of meer in de buurt van de voorstellingen die met het 'vlees' samenhangen. De dood heeft 'als koning geheerst' niet door het zondigen van individuele personen maar door het zondigen van Adam. In vers 21 is het echter weer de zonde die de koningsheerschappij uitoefent. Blijkbaar wordt hier dus de dood, evenals op andere plaatsen de 'σάρξ', gezien als het middel waardoor de gepersonifieerde 'ἁμαρτία' haar heerschappij uitoefent. Ook het 'ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον' wijst in die richting. Ik zou hier nl. niet alleen het totaal onmogelijke 'in wien [Adam] we allen gezondigd hebben' van de Statenvertaling, maar ook het 'omdat ze allen gezondigd hebben' van de nieuwe vertaling willen laten schieten en met Zahn vertalen: 'op grond van dit feit (dat de dood voortgang vond) hebben ze allen gezondigd' <sup>3</sup>. Het met het geschapen zijn als 'ψυχὴ ζῶσα' potentieel gegeven onheil is door de overtreding van Adam actueel en reël geworden, het bedorven zijn van heel de substantie van het menszijn brengt mee, dat die substantie 'σάρξ' is geworden in de pregnante zin van het woord (dat is één aspect), èn dat ze onderworpen is aan de dood (dat is het aspect dat we in Romeinen 5 vinden). Het eerste aspect sluit in een 'non posse non peccare' het tweede een 'non posse non mori'; beide zijn de twee kanten van de ene medaille van het verderf. Voor deze totaliteit van het menselijke verderf gebruikt Paulus ook de uitdrukking 'oude mens'. <sup>4</sup> Het is blijkbaar zijn overtuiging, dat Christus op aarde deze 'oude mens' met zich omgedragen heeft, met dien verstande echter dat door de in hem wonende pneumakracht bij hem de 'σάρξ' niet kon domineren – al was hij dan 'in de gelijkheid des zondigen vlees'. Door de dood aan het kruis heeft hij die 'oude mens' teniet gedaan. Dit wordt beschouwd als een zeer reël en grijpbaar proces, dat, toen het eenmaal was afgesloten, echter eens en voor altijd een feit was geworden. De joodse voorstelling van de wet maakt het een en ander ontzaglijk gecompliceerd.

Het behoeft nauwelijks betoog, dat deze hele anthropologie van Paulus zo onjoods is als maar mogelijk is. Het is natuurlijk doenlijk, uitspraken

<sup>1</sup> P. Feine, *Theologie des neuen Testaments* <sup>7</sup>, Leipzig 1936, S. 203. Verg. ook M. Goguel, *La naissance du christianisme*, Paris 1946, p. 251 suiv.

<sup>2</sup> Rom. 5, 12-21.

<sup>3</sup> Th. Zahn, *Komm. z. Römerbrief*, Leipzig 1910, *ad locum*.

<sup>4</sup> Rom. 6, 6; Ef. 4, 22; Kol. 3, 9.

van rabbijnen aan te halen waarin ook over de mens en diens hang naar zondigen pessimistisch geoordeeld wordt; maar de gedachte van een verkeerd zijn van de substantie van het menszijn zelf zal men noch in het Oude Testament noch in eenig ander joods geschrift aantreffen. Ongrieks was het ook, al bestaat er wel een 'Grieks pessimisme'.

Als deze gedachten niet joods zijn en niet Grieks, dan moeten ze een *tertium genus* toebehoren en dit *genus* kan men 'praegnostisch' of reeds 'gnostisch' noemen. Men kan dan ook volhouden: de anthropologie van Paulus is 'gnostisch'. Er zijn in het denken van de apostel ook heel wat niet-'gnostische' factoren, maar in de anthropologie spelen die nauwelijks een rol. Komt dit nu door een beïnvloeding van oudere 'gnostische' stromingen? Die vraag is moeilijk te beantwoorden. Natuurlijk moet men wel rekening houden met het geweldige scheppende vermogen van en de macht van het persoonlijk beleven bij Paulus. Maar het feit ligt er toch, dat we een anthropologie die de grootste overeenkomst met die van Paulus vertoont kunnen vinden bij een schrijver als Philo, welke veel met de gnosis gemeen heeft <sup>1</sup>, naar men algemeen toegeeft, en die zeker niet door Paulus is beïnvloed, én bij de gnostische 'Hermetist', én bij gnostische sekten, die oppervlakkig of zelfs helemaal niet gechristianiseerd zijn. Wanneer hier en daar, op een afstand van zo'n honderd meter van elkaar een zestal rotsen zich midden in de oceaan boven de zeespiegel verheffen, is het geen voorbarige gevolgtrekking, aan te nemen dat er wel een onderzees rif zal zijn, waarvan alle zes de klippen uitstekende punten zijn. Evenmin is het een overijlde conclusie, dat Paulus' anthropologie met al die verwante opvattingen wel een gemeenschappelijk 'fond' zal hebben en dat kan niet anders zijn dan die 'onderzeese' 'voorchristelijke gnosis' of praegnosis.

In één opzicht alleen is de 'gnostische' mensbeschouwing van Paulus niet consequent. Hij komt niet tot de op zichzelf voor de hand liggende gedachte van een metafysisch dualisme; evenmin als Philo trouwens. Daarvoor is de Jood in allebei te sterk. Een zekere zuiging naar de kant van het dualisme hadden bepaalde joodse kringen wel ondergaan, waarschijnlijk onder invloed van de Perzische religie; men had o.a. de Satan binnengesmokkeld. Het strakke 'de Heer Uw God is één enig God' van het Š'ma'-gebed was echter niet gemakkelijk om te buigen en zodoende bleef 'la part du diable' beperkt.<sup>2</sup> De functie van het scheppen werd hem in geen geval toevertrouwd. Ditzelfde accent op Gods eenheid heeft Paulus ongetwijfeld teruggehouden van het dualisme waar zijn voelen hem heentrok. Er zijn meer verschillen: een eigenaardigheid van de gnostische denkrichting is, dat anthropologie en kosmologie vaak als zeer nauw verbonden worden gezien. Bij Paulus is dat niet zozeer het geval. 'Hoe de wereld er gekomen is' ligt buiten de kring van zijn interessen. Zien we echter naar de *beoordeling* van die wereld dan treft weer een sterke overeenkomst met de gedachten *over* en het aanvoelen *van* de wereld zoals de gnosticus dat kent. Voor deze hele wereld staat een

<sup>1</sup> Ook bij Philo treffen wij de opvatting aan dat men ook de menselijke *νοῦς* moet opgeven om tot God te komen. Dan kan men de goddelijke *νοῦς* als genadegeschenk ontvangen.

<sup>2</sup> Verg. W. Bousset, *Die Religion des Judentums im späthellenischen Zeitalter* <sup>3</sup>, Tübingen 1926, S. 302, 357.

minteken. Het woord κόσμος wordt door Paulus iets vaker in 'neutrale' zin gebruikt dan bijv. door de schrijver van het vierde evangelie; maar het totale beeld dat de brieven van deze wereld geven is negatief genoeg. Deze zucht en is in barenswee <sup>1</sup>, ze is geheel vervuld van lijden en vooral ook, ze is onderworpen aan de boze astrale engelmachten, de archonten, zo bekend uit de gnosis. De apostel gaat uit van de astrologische wereldbeschouwing, zoals praktisch iedereen in zijn tijd. Het is echter niet een bewondering voor de harmonie van het al, als bij een Manilius, het is het gnostische zuchten onder de tyrannie van de planeetgoden en de onduidbare druk van de Εἰμαρμένη. De wereld is aan de 'ματαιότης', aan de zineloosheid onderworpen.

Dat de 'archonten' en wereldheersers identiek zijn met de sterren wordt door Paulus met zoveel woorden niet gezegd; maar als er aan het slot van Rom. 8 naast de vijandige machten van de 'engelen en de overheden' ook twee uitdrukkingen uit het vakjargon der astrologen nl. 'ὑψώμα' en 'βάθος' gebruikt worden, dan wijst dat er toch wel sterk op, dat ook hij de vijandige wereldbestuurders als sterremachten ziet. Dat wil echter nog niet zeggen dat het hier wezens betreft die enkel de mechanische onmenselijke wetmatigheid vertegenwoordigen; het zijn wezens die ons positief belagen en we hebben met hen een strijd te voeren.<sup>2</sup> Deze wereldheersers zijn echter in hun weten zeer beperkt: ze kenden Jezus niet in zijn aardse *incognito*: hadden ze hem wel gekend, dan zouden ze hem niet aan het kruis geslagen hebben en daarmee in beginsel hun eigen macht hebben vernietigd.<sup>3</sup> Ook dit onbekend zijn van de verlosser bij de wereldheersers door wier gebied hij successievelijk heengaat is een typisch 'gnostische' trek. Soms is er sprake van de wereldheersers in het meervoud, soms ook horen we van de archont in het enkelvoud, die meer speciaal verantwoordelijk schijnt te zijn voor de ellende op dit ondermaanse. Het is de 'overste van de macht der lucht' <sup>4</sup>, die een enkele maal zelfs als de 'god van deze wereld' <sup>5</sup> wordt aangeduid. De 'overste van de macht der lucht' is dus de heerser van de laagste der kosmische sferen. Dat de lucht het eigen domein was van boze geesten, was niet een specifiek gnostische maar een algemeen laat-antieke voorstelling. Men kan de invloed van het geestengeloof bij heiden, Jood en christen in deze eeuwen niet spoedig overschatten; evenmin als de grenzeloze primitiviteit van de afzonderlijke voorstellingen. Zo ziet dan ook Paulus de lucht a.h.w. trillen van de boze geesten; maar hij denkt zich dat ongere gespuis onder een éénhoofdige leiding: dit is de archont waar wij uit de aard der zaak het meeste mee hebben uit te staan. In hoeverre deze 'overste der luchtmacht' met de Satan identiek is, wordt niet recht duidelijk; het lijkt in elk geval zeer waarschijnlijk. Het 'gnostische' in deze gedachten is niet het Bloksbergachtige geestenrijk, dat men destijds vrij algemeen aanvaardde, maar de voorstelling dat de machten, die de natuur beheersen, boze machten zijn.

We moeten nog wel even vermelden dat de exegese, volgens welke onder 'ἄρχαι' en 'ἐξουσίαι' geen geesten maar 'overheden' in onze zin

<sup>1</sup> Rom. 8, 23.

<sup>2</sup> Ef. 6, 12.

<sup>3</sup> I Kor. 2, 8.

<sup>4</sup> Ef. 2, 2.

<sup>5</sup> II Kor. 4, 4.



zouden zijn, ook thans nog wel aanhangers heeft.<sup>1</sup> Allereerst kan men hiertegen zeggen dat een dergelijke strijdhouding tegenover de regerende machten niet in overeenstemming is met de welwillende beoordeling van de aardse machthebbers in Rom. 13; en verder dat Kol. 2 dan volkomen onbegrijpelijk wordt. Men kan toch niet zeggen dat aardse machthebbers, dus vertegenwoordigers van het Romeinse rijk (blijkbaar toch een grote collectiviteit, want niemand van hen heeft Christus gekend) met hun allen de Heiland gekruisigd hebben. Alleen de onbeduidende stadhouder Pilatus was erbij betrokken en dan nog op een vrij passieve manier. En verder zijn de analogieën met het gnostische wereldbeeld toch al te frappant om hier geen overeenkomst aan te nemen. Ondertussen zijn er ook in de opvattingen omtrent de archonten en het geestenrijk invloeden aan het werk die de gnostische tendenties afremmen. In Kol. 1, 16 vinden we de opvatting dat de archonten, hoe ongemakkelijk ze thans ook mogen zijn, toch 'in Christus' geschapen zijn. Maar even verder, in Kol. 2, 15, worden de arme archonten trouwens weer 'uitgekleed en gebrandmerkt'. Alweer dus de joods-monotheïstische opvatting, dat alles op God moet teruggaan, in conflict met het gnostische levensgevoel. Het wordt trouwens duidelijk, dat Paulus getracht heeft een zekere eenheid in deze disparate elementen te brengen door de gedachte, dat het onderworpen zijn aan de wrede tyrannie der engelmachten een goddelijk strafgericht is. Met die opvatting van de boze wereldmachten als beulsknechten van God is echter in strijd, dat ze in Kol. 2, 15 machten zijn waarover Christus feestelijk 'triumfeert' en die Hij 'in het openbaar te schande maakt'. Dat heeft slechts zin als ze niet alleen kwelgeesten van de mensen maar ook vijanden van God zijn. Er zijn ook aanwijzingen, dat de apostel speculaties in de geest van de gnostische mythe omtrent de *ἄνθρωπος*, de oermens, gekend heeft. In de eerste plaats natuurlijk I Kor. 15 (de eerste Adam uit de aarde aards, de tweede geestelijk). Men heeft in dit verband ook vaak op de met de gnosis in sommige opzichten verwante Philo gewezen. In de nieuwe editie van *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, s.v. 'Gnosis', legt Haenchen niet ten onrechte verband tussen de gedachtengangen van de brief aan de Kolossen en de *ἄνθρωπος*-mythe: het vleeselijke lichaam van Christus, de hemelse *ἄνθρωπος*, dat als zodanig ook onder de invloed staat van de wereldgeesten en van de wet, terwijl die *στοιχεῖα* hun heerschappij überhaupt kwijtraken doordat Christus zich van dat lichaam ontdoet. 'Hier wird die gnostische Vorstellung vom mit dem Kosmos identischen Urmenschen benutzt, aber verchristlicht'. Ook de *ἄνθρω τέλειος* uit Kol. 4, 13 brengt Haenchen met deze mythe in verband; m.i. terecht. Men moet daarbij echter wel bedenken dat het waarschijnlijk genoemd mag worden, dat deze *ἄνθρωπος*-gedachten in de gnosis terecht zijn gekomen via joodse speculaties over Adam en dat de bronnen niet toestaan, omtrent een ev. Iraanse oorsprong van dergelijke, ongetwijfeld niet oorspronkelijk joodse maar syncretistische ideeën iets met zekerheid te zeggen. Zodoende kan hier ook Paulus' rabbijnse verleden nawerken en is het niet mogelijk ten aanzien van de vraagstelling, die ons thans bezig houdt, hier conclusies uit te trekken.

<sup>1</sup> J. E. Uitman heeft deze opvatting verdedigd in een artikel in *Onder eigen Vaandel*, jrg. 1941. Ook O. Cullmann, *Christus und die Zeit* <sup>2</sup>, Zürich 1948, ligt, *mutatis mutandis*, wel enigszins in deze lijn.

Enkele voorstellingen zijn er bij Paulus waarvan men moeilijk kan zeggen of de speciale toonzetting hier gnostisch is. Neem de opstanding. De opstandingsgedachte op zichzelf is sterk ongnostisch; maar bij de apostel heeft de opstandingsleer, die hij zeker als farizeeër vóór zijn bekering reeds had aangehangen, daarna nog ontzaglijk aan intensiteit gewonnen. Toch heeft hij in zijn ideeën daaromtrent zich niet slechts gedistancieerd van opvattingen die het lichaam als onverlosbaar zagen, maar ook van de massieve 'opstanding des vleses' zoals de synoptische traditie die kende, getuige het eten van Christus na de opstanding. Het is de vraag of Paulus erg enthousiast geweest zou zijn voor de bolvormige opstandingslichamen, zoals Origenes die leerde, maar hij had zich allicht daar toch beter in kunnen vinden dan in de krasheid die later bij een Irenaeus en Tertullianus veld zou winnen:

‘Dann wird diese meine Haut  
Mich umgeben wie ich glaube’,

om het met de woorden van de ietwat onthutsende Jobparafrase in het oude Duitse kerklied te zeggen. Er is inderdaad een continuïteit tussen het oude en het nieuwe lichaam, gefundeerd in het gelijkblijvende 'ik'. Dat neemt niet weg dat een zeer radicale verandering van de substantie van het lichaam voorwaarde is. 'We zullen wel niet allen ontslapen, maar we zullen allen veranderd worden'<sup>1</sup>. Uit het feit dat de apostel dit laatste een mysterie noemt, blijkt wel dat het helemaal geen gemeengoed was.

Vlees en bloed kunnen het koninkrijk Gods niet beërven; de σάρξ-substantie is principieel onherstelbaar, is in zichzelf 'de verderfelijke die de onverderfelijke niet beërven kan'. Alles tezamen genomen neemt de opstandingsleer van Paulus een merkwaardige tussenpositie in. In de gnosis, evenals in sommige hellenistische stromingen, is de verlossing van de mens of liever van zijn 'kern', in wezen een 'ontkleeding'. Het meest frappant wel in de *Poimandres*.<sup>2</sup> Paulus echter gruwet van het 'ontkleed worden'; het 'overkleed worden', de substantiële verandering, is het waar hij vurig op hoopt.<sup>3</sup> Verlossing is voor hem iets waarbij het vlees als substantie radicaal te gronde gaat. Daarin is hij het met de gnosis eens. Het opstandingslichaam is geen verbeterde en vermeerderde editie van het oude, doch het volkomen te gronde gaan van het vlees is tegelijkertijd een geschapen worden van de pneumatische substantie. Het gips in de gietvorm wordt vernietigd om het goud erin te doen vloeien. Dat is weer een volkomen ongnostische gedachte. Toch moet men de afstand die Paulus scheidt van de latere kerkelijke leer van de 'opstanding des vleses' ook allerm minst onderschatten. Niet voor niets hebben de gnosticiserende ketters uit een volgende periode zich telkens op Paulus beroepen als de opstanding in het geding was.

<sup>1</sup> I Kor. 15, 51-52.

<sup>2</sup> In *Poimandres*, c. 25, wordt beschreven hoe de verlost mens opstijgt door de structuur van de hemelen (ἀρμονία). In de eerste zone, d.w.z. de sfeer van de maan, geeft hij op τὴν αὐξητικὴν ἐνεργεῖαν καὶ τὴν μειωτικὴν in de tweede, d.w.z. die van de planeet Mercurius, de μὲγανὴν τῶν κακῶν δόλων enz., totdat hij in de achtste sfeer, die van de vaste sterren, komt, waar hij met de hemelse machten de lof van God zingt.

<sup>3</sup> II Kor. 5, 3.

Er is nog een punt waar een sterke overeenkomst tussen Paulus en de gnosis schijnt te zijn, nl. de praedestinatie. Ik ben er van overtuigd, dat Paulus een opvatting van de *gemina praedestinatio* kent die wel sterk aan latere opvattingen als van Augustinus en Calvijn doet denken, al is het bij hem veel minder systematisch. Ook E. Stauffer schrijft daarover: 'Gott ist mächtig im Nein unserer Herzen.... Wie ein Topfer Gefässe des Schmutzes schafft, so schafft Gott Menschen der Gottlosigkeit. Hier ist die praedestinatio ad malam partem vorausgesetzt, unwidersprechlich'<sup>1</sup>. Nu kan men de gnostische opvattingen in een bepaald opzicht ook praedestinatieaans noemen; maar er ligt een zeer belangrijk verschil. De gnosticus is 'φύσει σωζόμενος': zoals de vlam niet anders kan dan opklaaien naar boven, kan de godsvonk in de pneumaticus niet anders dan opstijgen naar zijn oorsprong. De rol die de wil daarbij speelt wordt niet nader overdacht. Bij Paulus is het echter zo dat, ten eerste, de grond van de uitverkiezing niet een fysisch-hyperfysische gesteldheid van de mens is maar het contingente besluit van een als persoonlijke wil gedachte God, en dat ten tweede de goddelijke praedestinatie bij hem de menselijke wil niet *uitsluit* maar *insluit*. Zoals de latere kerk door het dogma van de opstanding des *vleses* op te stellen, gelijkelijk de opvattingen van de ketters en die van de heidenapostel veroordeelde, zo ook heeft men de vrijheid van de wil tot een *articulus stantis et cadentis ecclesiae* gemaakt; alweer een opinie die even flagrant in strijd is met Paulus' praedestinatieleer als met het gnostische determinisme. Een overeenkomst constateren is echter nog niet het aanwijzen van een afhankelijkheid. Ten aanzien van de praedestinatiegedachten van Paulus schijnt alles erop te wijzen dat de wortel van deze opvattingen eerder in de eschatologie te zoeken is.

En thans iets over wat men m.i. heeft te beschouwen als het 'centrum Paulinum', nl. het begrip 'zijn-in-Christus'. Tot de conclusie, dat dit bij Paulus centraal is, komen ook onderzoekers die zo sterk onderling verschillen als Schweitzer en Deissmann. (Wanneer eerstgenoemde de rechtvaardiging uit het geloof en de daarmee verwante gedachtengangen als een 'Nebenkrater' beschouwt, is dat mogelijk niet erg in de geest van de reformatoren, maar daarom nog niet onjuist.) In de gnosis vinden we een voorstelling die daar enigszins aan herinnert nl. de 'erlöste Erlöser'. De som van de uit de duisternis teruggebrachte lichtdelen wordt dan met de verlosser geïdentificeerd. Hoe meer de verlossing gezien wordt als een 'verzamelen', des te meer ligt deze gedachte voor de hand. 'Wie mij verzamelt, verzamelt zichzelf', zegt Jezus in het apocriefe gnostische logion. Dan hebben we dus: de verlosser =  $\pm$  de door hem bijeengebrachte lichtdelen. In beide gevallen zou men kunnen spreken van een Unio mystica van de verlost en met de verlosser; maar het verschil tussen de wijze waarop de gnosticus zijn pneuma met de verlosser identificeert en de veel meer ethische en personalistische Christusbijbel van de apostel is toch te groot om hier afhankelijkheid van Paulus aan te nemen.

De polemiek die Paulus in Kolossensen voert tegen allerlei lieden die een soort gnostische inslag schijnen te hebben kan ons niet veel leren omtrent een ev. gnostische beïnvloeding van zijn eigen denken. De ketters doen o.a. aan dienst van de 'στοιχεία τοῦ κόσμου' en engeldienst, wat

<sup>1</sup> E. Stauffer, *Die Theologie des Neuen Testaments* <sup>5</sup>, Gütersloh 1948, S. 161.



herinnert aan praktijken van sommige latere gnosticiserende jodenchristelijke groepen. Op zichzelf hoeft het feit, dat men met deze geesten rekening hield, nog niet in te sluiten dan men hen positief beoordeelde; de ascese wijst er in ieder geval op dat men deze door de elementengeesten bestuurd wereld niet wenste te accepteren. Het is moeilijk ons van deze tegelijk gnosticiserende en judaïserende ketters enigszins een beeld te vormen; het erge is voor Paulus blijkbaar niet dat door deze elementen- en engelenverering een soort afgoderij bedreven wordt, maar dat het een terugvallen is in een toestand die voor de gelovige tot het verleden behoort. Zoals de dood van Jezus betekende dat hij nu met de wereldheersers had afgerekend, nadat hij in zijn aardse verschijning het met hen verwante *σάρξ* had gedragen, maar door de pneumatische werking desondanks niet onder hun invloed was gekomen, zo bebetekent nl. het sacramentale medesterven van de gelovigen in de dood voor die gelovigen dat ze op dezelfde manier nu afgerekend hebben met de elementgeesten die de wereld beheersen. Ook de besnijdenis is voor de christen een *κατατομή*, omdat die bij een geantiqueerde toestand behoort. Deze gnosticiserende jodenchristenen hebben in ieder geval de heilsleer verbonden met de kosmologie. Dat is wat alle gnostici steeds gedaan hebben (wanneer men tenminste niet Marcion tot de gnostici wil rekenen). Tot een radicaal dualisme schijnt het nog niet gekomen te zijn; waarschijnlijk heeft hierbij, evenals bij Paulus zelf, het joodse monotheïsme als een rem gewerkt.

Het tevoren besprokene overziende constateren we eerst, dat we herhaaldelijk bij de apostel een zekere dubbelheid hebben kunnen opmerken. Er was een sterk 'gnostische' trek, die tot uitdrukking kwam voornamelijk in de anthropologie, in het begrip *pneumaticus*, en niet in de laatste plaats in de voorstelling van de 'archonten', die deze wereld beheersen, die boosaardig van natuur zijn en kennelijk met de planeten samenhangen. Wanneer we hier de vraag naar de beïnvloeding opwerpen, dan moeten we zonder twijfel het aandeel van de originaliteit van Paulus (wel een van de meest scheppende geesten, die ooit in de geschiedenis der mensheid zijn opgetreden) niet onderschatten. Maar indien men eenmaal heeft aangenomen, dat er een 'buitenchristelijke gnosis' of, wil men, praegnosis geweest is, m.a.w. als men de gnosis niet als een zuiver 'innerchristlich' verschijnsel beschouwt, en men ziet dan frappante overeenkomsten tussen paulinische gedachten en andere voorstellingen die zeer zeker niet door Paulus en zelfs niet door het christendom beïnvloed kunnen zijn (ook als de bronnen chronologisch beschouwd jonger zijn dan Paulus' brieven), dan wettigt dit m.i. de gevolgtrekking dat daar een gemeenschappelijke oorsprong is en Paulus door een primitieve 'gnosis' beïnvloed is. Daarnaast hebben we enkele begrippen nader beschouwd, die Paulus en de gnosis gemeenschappelijk schijnen te hebben tegenover de latere *Ecclesia Catholica* nl. de strenge praedestinatieleer en de ontkenning van de opstanding des *vleses*. We hebben echter gezien dat in het eerste geval de overeenstemming niet zo groot bleek te zijn als men oppervlakkig zou kunnen menen en dat een beïnvloeding door gnostische praedestinatievoorstellingen haast wel als uitgesloten moet worden beschouwd. En ten aanzien van de opstanding staat de apostel toch niet aan de kant van de gnosis, die de verlossing enkel van een gereduceerde mens, een zeker element in de mens, leerde. Bij Paulus verdwijnt inder-

daad een element van het empirische menszijn geheel en al, nl. de σάρξ, maar daar komt een ander, pneumatisch, bestanddeel voor in de plaats. Paulus gelooft niet in de opstanding des vleses maar wel in de opstanding des lichaams. Invloed van de oermens-speculatie is duidelijk, maar zou evengoed op rabbijnse als op gnostische ideeën kunnen teruggaan.

Een eigenaardige spanning wordt in zijn gedachtenwereld gebracht door het feit dat die sterk aanwezige 'gnostische' component telkens weer afgeremd wordt door de joodse gedachte van Gods alwerkzaamheid. Doordat hij dit alles niet speculatief maar 'heilsgeschiedtlich' ziet, komen deze antinomieën niet zo sterk uit als bij een meer filosofisch-systeematische doordenking het geval zou zijn geweest. Men kan zich voor praktisch iedere gnostische opinie wel op enige woorden van Paulus beroepen en het is geen wonder dat deze in later tijd bij de gnostici zo geliefd is geweest. Dat men hem toch beslist geen gnosticus kan noemen komt doordat hij het 'Hoor Israël, de Here Uw God is een enig God' bij al zijn, tot in het ondraaglijke gespannen, theologiseren steeds als een orgelpunt liet doorklinken. Het vuur van de christusmystiek vlamde bij hem zo fel dat daarin ook de meest heterogene dingen samengesmeed konden worden. Overbekend is het woord van Harnack dat Marcion de enige was in de oude kerk die Paulus had begrepen en dat die hem nog verkeerd had begrepen. Als men echter oog heeft voor de machtige rol die het joodse monotheïsme in het denken van de heidenapostel speelde, dan zou men eerder geneigd zijn te zeggen: Marcion heeft hem helemaal niet begrepen.

Groningen

A. J. VISSER

## Boekbesprekingen

F. F. BRUCE, *Biblical Exegesis in the Qumran Texts* (Exegetica, 3e reeks, deel 1). Van Keulen N.V., Den Haag 1959. 84 blz., ingenaaid f 4,75.

Niet slechts de Qumrân-détaillist, de oud- en de nieuw-testamenticus zullen dit boekje met belangstelling lezen; ook een sektoloog zal er veel in vinden wat sekten als gemeenschappelijk kenmerk bezitten. Menige hier behandelde gedachtengang – o.m. aangaande de verhouding tussen absoluut normatieve overlevering en even absoluut normatieve interpretatie binnen eigen kring; die tussen eschata-centrisme en verlosser(s)leer; verder de zelfassociatie van de gemeenschap, of een vertegenwoordiger van de gemeenschap, aan figuren als 'de knecht van Jhwh', 'de zoon des mensen', 'de wijzen', 'de heiligen' uit heilige boeken als Jesaja en Daniël – is behalve historisch ook socio-ideografisch interessant.

Het werk maakt de indruk met grote beheersing van de stof geschreven te zijn. Zeer goede stilisering gaat gepaard met stelselmatige samenvatting van de thesen. Op p. 18 vv., speciaal p. 23 vv., geeft schrijver zijn mening over het historische kader van de geschriften weer. Opmerkelijk is Bruce's observatie, dat oudtestamentische teksten ook al binnen het oude testament gereïnterpreteerd worden (p. 15, 55, 58). Zeer aanbevolen.

Rotterdam

E. N. P. SCHROTEN

C. K. BARRETT, *Die Umwelt des Neuen Testaments*. Ausgewählte Quellen. Herausgegeben und übersetzt von Carsten Colpe (Wissenschaftliche Untersuchungen zum N.T., herausgegeben von Joachim Jeremias und Otto Michel, 4). J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1959. xii + 290 blz., gebonden DM 20.—

Kennis van de wereld waarin de christelijke kerk en met haar het N.T. ontstond is voor een goed begrip van het N.T. onmisbaar. Dat behoeft geen betoog. Vele en

omvangrijk zijn echter de bronnen, waaruit die kennis geput moet worden, en om met Bo Reicke te spreken, ook in het gunstigste geval is ons kennen ten dele ('Een pleidooi voor de geschiedenis van het nieuwtestamentische tijdvak', *Vox Theologica* 29 (1958-9) 97-101). Het is bovendien zelden direct aan de bronnen ontleend. In die situatie bood de verzameling van Barrett, *The New Testament Background. Selected Documents*. SPCK, London 1956 (21/—) uitkomst: een breed opgezet hand- en leesboek met 235 welgekozen teksten van verschillende omvang en zeer verschillende herkomst: historische teksten over het Romeinse imperium uit de klassieken, papyri, inscripties, getuigenissen over de mysteriegodsdiensten, typische uitingen ter kenschetsing van het rabbijnse Jodendom, een keus uit Philo, 13 *excerpta* uit Josephus enz. Het tijdvak is ruim genomen. Zo behandelt VII de geschiedenis van de Joden van de makkabeese tijd tot de opstand van 132-135. De inleidende notities van Barrett en zijn noten zijn beknopt en deskundig. Dit boek is nu in een Duitse bewerking verschenen: uitstekend vertaald en met verwijzingen naar de in Duitsland gangbare uitgaven in de inleiding over De bronnen. — Een boek dus voor wie (nog) studeert: voor hem is het in alle opzichten geschikt gemaakt. Een boek bovendien dat, springlevend als veel van deze bronnen zijn, iets van die rijkdom van de 'oude' wereld in zich heeft, waarover men zich altijd weer verbaast.

Warmond

J. S. S.

J. M. DE JONG, *Kerygma*. Een onderzoek naar de vooronderstellingen van de theologie van Rudolf Bultmann. Van Gorcum & Comp. N.V., Assen 1958. 353 blz., gebonden f 14,50, ingenaaid f 12,50.

De vraag naar de vooronderstellingen van een wetenschappelijke methode behoort tot de dringendste, maar ook tot de hachelijkste taken der theologie. Dit geldt wel speciaal voor het werk van Bultmann, dat als brandpunt van een niet-aflattende strijd vaker op zijn duidelijkste parolen dan op zijn verborgen motieven is onderzocht. In dit boek, een dissertatie, tracht dr. de J. de hartader op te sporen, die het ganse Corpus Bultmannianum bezielt. Dit moeizame werk, dat een minutieuze exegese vereist van B.'s teksten, en dat naast een zorgvuldig afuisteren van gedachtenwendingen een grote mate van congenialiteit met de teneur van het geheel veronderstelt, is door de schrijver met toewijding en zorgvuldigheid verricht. Het spoor leidt al spoedig weg van de voorgrond: 'Existentialinterpretation' en 'Entmythologisierung', om ons te bepalen bij het centrale begrip 'kerygma'. Het kerygma is bij B. a.h.w. samengeballt in de notie vergeving, een begrip, dat autonome vrijheid, personale structuur en dialogische positie verleent aan de menselijke existentie, die zonder dit heil aan een zinloze 'verfügbare' natuurwerkelijkheid en een lege geschiedenis zou zijn prijsgegeven. Gemeten aan de bijbelse inhouden, zegt dr. de J., blijkt deze kantiaans-formele en simplificerende opvatting van het heil tot een ontstellende reductie te leiden. De schepping wordt identiek met een objectieveerbaar, klassiek natuurwetenschappelijk wereldbeeld; de geschiedenis, ineengeschrumpeld tot de sfeer der individuele existentie, verliest haar christologische en eschatologische middelpunt en diepte en wordt daardoor tot een gebeuren-zonder-meer. Wil men aan deze door B. met grimmige noodwendigheid beleden reductie ontkomen, dan is het dus zaak ernstig te onderzoeken, of zijn historisch-kritische arbeid methodisch adequaat is aan haar object, en of het natuurbegrip, dat zijn existentiële theologie begrenst, wetenschappelijk het enig-mogelijke is. Beide vragen, aan elk waarvan de schrijver een uitvoerig hoofdstuk wijdt, beantwoordt hij ten slotte ontkennend. Wat de Formgeschichtliche Methode, zoals die door B. wordt gehanteerd, betreft, omdat zij sterk natuurwetenschappelijk blijkt te zijn geïnfiltreerd, en aldus in-adequaat wordt aan haar object: de geschiedenis van Jezus Christus. Wat het natuurbegrip betreft, omdat het voorbijgaat aan de jongste ontwikkelingen in de natuurwetenschap, met name in de atoomfysica, waardoor de niet-objectiveerbaarheid en complementariteit van het object ook op dit veld van onderzoek opnieuw aan het licht zijn gekomen. Het moet dus voor de theologie mogelijk zijn, een bredere horizon te zoeken, en met name, om de heil-loze scheiding tussen existentie en natuur, zoals die door B. werd voltrokken, minder cartesians en bijbelser op te vatten.

Overziet men dit te korte exposé, dan moge duidelijk zijn, welk een dringende taak de schrijver hier vervuld heeft. In de vastgelopen discussie rondom B. heeft



men zich al te zeer vastgebeten in de voor de hand liggende skandala: de behandeling van het wonder en de kwalificatie van de heilsfeiten als mythologemen. Hoewel hij zich terdege bewust is van het hachelijke van zijn werk, is dr. de J. aan de risico's daarvan toch niet ontkomen. Dat blijkt uit formele kleinigheden, bijv. uit het taalgebruik. Onder de indruk misschien van de loodzware Duitse discussie, gebruikt hij nodeloos veel uitheemse termen: 'ineffabile' (27), 'verdict' (281), 'decisies' (310), 'inventies' (336). Dat maakt zijn werk veelal even slecht leesbaar als de banden *Kerygma und Mythos*, waarover hij zich in dit opzicht beklaagt, en het is typerend, dat deze halve barbarismen toenemen, naarmate de schrijver zich op vreemder terrein, i.c. dat der natuurwetenschap waagt. Het blijkt ook uit een vaak stroef lopende en zelfs gewrongen zinsbouw (als voorbeeld: p. 170, r. 16). Maar, en dat is ernstiger, het spreekt ook uit de opzet van het hele werk. Ondanks de verdediging van deze opzet op p. 121 behouden wij het onaangename gevoel, dat B. veel te vaak door de auteur in de rede wordt gevallen, dat hij wordt bestreden, voordat hij werkelijk uit kon praten. De vaak wrevelige toon van deze tegenwerpingen versterkt deze indruk nog. Wat volgens Heidegger van de anthropologie geldt, dat zij is 'jene Deutung des Menschen, die im Grunde schon weisz, was der Mensch ist und daher nie Fragen kann, wer er sei' (door dr. de J. geciteerd op p. 309) geldt in versterkte mate voor de singuliere vorm van mensbeschouwing, die zich aftekent, wanneer wij achter iemands vooronderstellingen trachten te komen. Twee dingen zijn dan uiterst noodzakelijk: een zuivere methode en een spontane congenialiteit. Ondanks de billijkheid, die de schrijver zich herhaaldelijk oplegt, missen wij een natuurlijke omgang met de gesprekspartner, die niet alleen grondig is, maar ook hart-grondig. Het is daarom dubbel gewenst om zich af te vragen, of de gevolgde methode, die eerst een dogmatische 'plaats om te staan zoekt', en van daaruit opereert op de terreinen van historisch-litterair onderzoek en natuurfilosofie, de meest geschikte is om B. te benaderen. Als het vragen de vroomheid van het denken is, zoals de schrijver met Heidegger meent, dan mogen wij verwachten, dat dit eerbiedig en geduldig vragen ook het kenmerk is van het denken der vromen. Op dit punt laat deze zorgvuldige studie ons onbevredigd.

Nog een enkele opmerking: Het heeft mij verwonderd, dat de schrijver bij zijn kritische bespreking van B.'s mythebegrip wel Bleeker en Van der Leeuw, Pettazoni en Gusdorf aanvoert, maar niet een beroep doet op Lévy-Brühl. B.'s inderdaad onhoudbare opvatting van de mythe als objectiverend woord vindt zijn krachtigste bestrijding in het magnifieke woord van deze Franse onderzoeker: 'Le mythe fonde l'existence' (*Les Carnets de L. Lévy-Brühl*, 1949).

Rest ons nog te vermelden, dat het werk zeer verzorgd is uitgegeven als deel XXXI van Van Gorcum's Theologische Bibliotheek, en dat het – helaas – een register ontbeert.

Groningen

L. L.

FRANZ BAUMANN, *Gefesselte Kirche – Entfesselte Welt*. Zwingli Verlag, Zürich 1959. 72 blz., ingenaaid Zw.Fr. 4.80.

Kerk en wereld zijn heden ten dage twee gescheiden grootheden geworden, die zich verhouden als rust en beweging. De mens heeft de profane wereld, vooral in economisch en technisch opzicht, in beweging gezet, welke beweging de mens is gaan beheersen en zich nu volgens zijn eigen wetten ontwikkelt. De kerk is in die beweging niet opgenomen en leidt – zoals sociologische onderzoeken aantonen – aan de rand van de maatschappij een museumbestaan. De wereld heeft daarmee zijn 'Existenzmitte' verloren.

De kerk heeft de opgave de integratie van de verschillende levensgebieden te herstellen. Zij mag zich niet op zichzelf terugtrekken, maar moet trachten zich in de wereld te incarneren, aldaar 'Ereignis' te worden, een plaats van ontmoeting tussen God en mens en van de mensen onder elkaar: zij dient op verticaal en horizontaal plan gemeenschapsstichtend te zijn.

Om deze opgave te kunnen vervullen, zal de kerk buiten haar muren moeten treden. Zij is 'Sein' en 'Akt'. *Ecclesia* wil zeggen: 'zusammenkommen, um wieder auseinander zu gehen'. Zij kan dit echter niet in haar huidige gestalte van klasse- en pastoorskerk, waarin uitsluitend het woord en wel het levensvreemde theologische vakwoord regeert. Een werkelijk antwoord op de gedifferentieerde godsdienstige

noden van de moderne mens vordert een vertaling van de verkondiging, een hervorming van de godsdienstoefeningen en kerkelijke organisaties, die zich oriënteren naar de gedifferentieerde maatschappelijke structuren. Bij deze hervorming kunnen de leken een actieve rol spelen en men dient haar toe te spitsen op het bedrijfsleven.

De Zwitserse evangelische pastoor schreef dit boekje in de vorm van een brochure, hetgeen tevens zegt, wat men er wel en niet van verwachten kan.

Nijmegen

O. SCHREUDER O.F.M.

E. L. SMELIK, *Overjarige postille*. Daamen N.V., Den Haag 1958. 240 blz., gebonden f 9,50.

Voor vele lezers van *Vox Theologica* zal wellicht de titel van dit boek geen verklaring behoeven, temeer omdat in de 27e jaargang van dit tijdschrift reeds een van zijn twee voorgangers werd aangekondigd nl. *Ongevraagde Postille* (*Vox Theologica* 27 (1957-1958) 189), daarna als duidelijk teken van de goede ontvangst door *Gevraagde Postille* gevolgd. Deze drie boeken bundelen een aantal 'korte uitleggingen' van de heilige Schrift, bedoeld als preekvoorbeeld voor de zondagen van het jaar, alsmede enige preken voor bijzondere gelegenheden. Stuk voor stuk zijn deze uitleggingen werkelijk voedzaam naar inhoud en zeer smakelijk naar de vorm. Een prachtige hulp voor de predikant, niet zozeer om deze preken letterlijk over te nemen (dat zal wellicht ingaan tegen zijn opvatting van de verkondiging van het Woord) maar – zoals prof. Smelik in zijn inleiding zelf opnieuw verzekert – om hierin inspiratie te vinden voor de stof van zijn prediking en voor de aansluiting daarvan bij het dagelijkse leven. Een juweeltje in dit opzicht lijkt ons bijvoorbeeld de verrassende uitwerking van *De toeziende burgerij* (blz. 67 vlgg.).

De katholieke lezer van deze preken valt al spoedig de serene sfeer op waarin zij zijn gesteld. Het gebeurt zelfs niet vaak, dat hij de strekking van een preek niet kan aanvaarden, zoals (uiteraard?) bij de preek over Maria (blz. 18 vlgg.); ternauwernood bemerkt hij de zeldzame vinger die even een gebaar maakt in de richting van het katholieke geloofsleven. Dat dr. Smelik, hoewel dankbaar voor zijn succes, daardoor niet werd verblind blijkt ten overvloede uit de inleiding waarin hij zichzelf aangaande zijn werk nog ettelijke vragen stelt en deze voorlegt aan zijn ambtgenoten, er de stille uitnodiging aan toevoegend om hem in zijn publikaties te volgen.

Nijmegen

J. HENDRIKS O.F.M.

*Postille 1958-1959* onder redactie van de werkgroep Kerk en prediking. Boekencentrum N.V., 's-Gravenhage (1958). 320 blz., gebonden f 8,50.

Met deze uitgave bereikt de bekende 'Pastorenhilfe' haar tweede lustrum, wat een bewijs mag heten voor haar nut. Wie nog studeert, staat vaak sceptisch tegenover deze 'diepvriespreken'. Desondanks bewijzen zij hun diensten aan vele overbezette pastores en dat deze dienst noch oppervlakkig, noch al te suggestief is, bewijst de rijkdom aan kort-genoteerd exegetisch materiaal, die ook deze Postille weer biedt. De redactie stelt ons voor nummer XI (1959-'60) een rapport in het uitzicht over een enquête, die zij onder de (hervormde) Brede Ministeria heeft doen uitgaan, ter zake van wensen en bezwaren, die men voor of tegen haar arbeid heeft. Een voortdurende wisselwerking met de geregelde afnemers is voor een boek als dit inderdaad een vereiste. Juist omdat dit contact dus blijkt te bestaan, bevreedt het mij, dat men in de geboden schetsen zo weinig merkt van de rekenschap, die de gemeente, ook in de neteligste kwesties, steeds duidelijker aan haar predikers gaat vragen. Zo valt het bijv. op, dat in de hemelvaartspreek van ds. J. van Kuiken nergens wordt ingegaan op de vraag, hoe men zich die Hemelvaart nu eigenlijk moet voorstellen, beter: hoe men haar moet lezen. Een uitzondering hierbij is de inleiding van dr. J. Sperna Weiland op zijn novemberpreken, waarin er een begin mee wordt gemaakt het inzicht te realiseren, dat niet alleen het antieke wereldbeeld, maar ook het bijbelse beeld van de geschiedenis inderdaad als beeldmateriaal moet worden dóór-zien, voordat de verkondiging werkelijk gehoord kan worden. Mocht dit in de elfde Postille nog duidelijker worden gesteld, dan zal deze uitgave nog meer dan nu niet alleen een domineeshulp, maar ook een dienaar der gemeente zijn.

Groningen

L. L.

ROMANO GUARDINI, *Het begin van alle dingen*. Paul Brand, Bussum 1958. 98 blz., ingenaaid f 3,15.

Tien boeiende preken, gehouden voor studenten over de eerste hoofdstukken van Genesis. Men kan enkele vraagtekens zetten: G. ziet de oergeschiedenis als een historisch gebeuren en zet zich sterk af tegen het begrip mythe. Daardoor roept hij alle klassieke problemen betreffende de overdracht der erfzonde op. Maar hij gaat daar niet op in en spreekt verder over de oergeschiedenis op dezelfde wijze als iemand, die haar niet als een historisch bericht opvat. In de laatste preek blijft het onduidelijk, hoe de ongehuwde staat als gelijkwaardig aan het huwelijk uit de door Christus herstelde huwelijksordening voortvloeit. Zo zijn er nog enkele dingen. Deze kunnen echter de boeiende totaalindruk niet wegnemen. G. legt in zijn exegese van Gen. 1-3 de grondstructuren van het leven bloot. Van harte aanbevolen.

Amsterdam

A. J. W.

A. TH. VAN LEEUWEN, *Hendrik Kraemer – Dienaar der Wereldkerk*. W. ten Have N.V., Amsterdam 1959. 174 blz., gebonden f 8,90.

Over een boeiend en inspirerend mens een boek te schrijven valt stellig niet mee. Men kan zo geboeid zijn door zijn 'held', dat hij de lezer niet meer vermag te inspireren. Wanneer dat in de levens- en werkbeschrijving van Kraemer het geval geweest zou zijn, zou het eenvoudig ergerlijk genoemd moeten worden. Gelukkig is het boek van dr. van Leeuwen boeiend en inspirerend geworden. Dr. Kraemer werd zeventig jaar en heeft niet alleen gestaan in, maar geleefd met en beleefd een emotievol stuk van de geschiedenis – geschiedenis van zending en kerk, die een facet is van heel de geschiedenis. Door de levende figuur van Kraemer heen beleven we de geschiedenis mee. Zo behoort de student dit boek te lezen, desnoods verplicht. En de theoloog zal, zo hij dit boek met open oren leest, weer vol schaamte constateren, dat hij telkens opnieuw gevangen zit in eigen theologie en niet openstaat voor de 'theologie *sui generis* van de bijbel' (blz. 151).

Het boek heeft iets van een biografie; maar, zegt dr. Van Leeuwen, het is ook meer dan een biografie. Kraemer zelf spreekt ons, zonder dat hij uitvoerig geciteerd wordt, aan. Het gesprek met dr. Kraemer kan dus voortgezet worden.

Nagеле

G. W. DE J.

A. C. DROGENDIJK, *Mens en geneeskunst*. J. H. Kok N.V., Kampen 1958. 43 blz., 4 figuren, ingenaaid f 1,75.

In deze brochure, waarvan de vlag de lading niet geheel dekt, komt de wijsgerige theoloog meer aan zijn trekken dan de medicus.

Duidelijker dan met de titel geeft dr. Drogendijk in zijn woord vooraf de inhoud van deze brochure aan: een bespreking van de antropologie in wijsgerig-godsdienstige zin, actueel door de opkomst van de moderne antropologische geneeskunde. Hij stelt zich ten doel een bijdrage te leveren tot de meningsvorming omtrent een verantwoorde, schriftuurlijke antropologie.

Trichotomie (de mens is lichaam, ziel en geest) en dichotomie (de mens is slechts ziel en lichaam) worden als opvattingen van het menselijk-zijn tegenover elkaar gezet, waarbij de betekenis van de begrippen ziel en geest nader wordt geanalyseerd.

De schrijver geeft aan dat van twee geheel verschillende zijden de gangbare christelijke dichotomie is aangevallen, nl. door de Calvinistische wijsbegeerte alsmede door de moderne, monistische totaliteitsgedachte (psychosomatica, existentialisme). Hij neemt stelling door op te merken dat een functionele eenheid absoluut niet een substantiële eenheid behoeft te impliceren. De mens wordt niet als een socio-psycho-somatische eenheid gezien, doch als een pneumo-psycho-somatische eenheid.

De definitie die de World Health Organisation van gezondheid geeft, te weten: 'Health is a state of physical, mental and social well-being, and not merely the absence of disease or infirmity', wordt dan ook verworpen. Principieel wordt er onderscheid gemaakt tussen het psycho-somatische en het sociale mens-zijn. Wil



men het sociale wel-zijn in de definitie betrekken, dan zou men er evenzeer het culturele en religieuze wezen van de mens in op moeten nemen.

De brochure eindigt met een zeer summiere, voor discussie vatbare beschouwing over de arts die met al deze modaliteiten en zijns-vormen rekening moet houden, eigenlijk priester moet zijn, waarbij de christenarts de dubbele roeping zou hebben zowel de anthropologische geneeskunst, als ook de pastorale geneeskunst te beoefenen.

(Het betreft hier een herdruk van een reeds in het tijdschrift *Bezinning* gepubliceerde voordracht voor de Protestants-christelijke artsen organisatie).

Nagele (N.O.P.)

P. TH. SMIT, arts

G. C. OOSTHUIZEN, *Theological discussions and confessional developments in the churches of Asia and Africa*. T. Wever, Franeker 1958. 327 blz., ingenaaid f 12,—.

Reeds de titel van deze lijvige dissertatie, door een Afrikaanse theoloog aan de V.U. verdedigd, trekt de aandacht. Is het de auteur gelukt zijn omvangrijke onderwerp op bevredigende wijze te behandelen of heeft hij zich aan deze taak vertild? Deze vraag kan wellicht het beste beantwoord worden door enkele kenmerkende trekken van dit werk op te sommen. Ongetwijfeld neemt het boek een eervolle plaats in onder de 'Studies in the Life and Growth of the Younger Churches' (R. K. Orchard, *The Ghana Assembly of the I.M.C.*, London 1958, 151). Oosthuizen geeft het overzicht, Taylor bijv. in zijn boek over Buganda en binnenkort over Noord-Rhodesia 'a study in depth'. Van meer inhoudelijk belang is, dat nu een grote groep deelnemers in de discussies over 'faith and order' een theologisch goed verantwoord, samenhangend beeld ontvangen van een potentiële en actuele bijdrage van de betrokken kerken in het oecumenische werk. De dienst dus van de jonge kerken aan de oecumene.

Voor de Europese en N.Amerikaanse lezer zal het voorts boeiend zijn, te zien hoe vele jonge zuster- of dochterkerken op weg zijn naar 'an ecumenical indigenous approach to doctrine and theology'. Het oecumenische karakter van het bedrijven van theologie (waarvan dit proefschrift *an sich* een proeve is!) houdt de 'indigenisation' in evenwicht. Het lijkt me daarom ook gewenst het woord 'independence' in dit verband niet meer te gebruiken. Uit de bespreking van een grote groep Indische en Japanse schrijvers dringt zich de conclusie op, dat de Westerse theologie om dezelfde reden, met name voor het doordenken van het 'apostolaat', even hard deze oecumenische correctie nodig heeft.

Enkele tekortkomingen – hoe kan het ook anders – beperken ook de waarde van deze studie. Zo werden geen 'Orthodoxe' kerken (behalve de afgescheiden 'Mar-Thomakerk') en geen kerken van Franse origine besproken. Daar staat tegenover dat over Indonesische confessionele kwesties in een zestal kerken, waarover in het Engels nog weinig of niets geschreven was, het nodige is te vinden. De kwestie van de catechismus op Midden-Java wordt zelfs dichter bij een althans voor mij acceptabele oplossing gebracht.

Hoogst ongelukkig acht ik zonder meer de volgende 'general conclusion': 'Kraemer and Barth are wrong in finding no continuity' (p. 120). (Vgl. Kraemer, *Religion and the Christian Faith* en de dissertatie van Vlijm over het religiebegrip bij Karl Barth.) Beiden zien de religies vanuit het evangelie juist in een dialectische situatie. Op verschillende ondergeschikte punten verschil ik van mening met de auteur, bijv. over de Mukyokai in Japan, over Ghana (waarom in 1958 nog 'Gold Coast' geschreven?) en over de betekenis van Bultmann voor Afrika. Dat uit te werken voert hier te ver.

Het zou me niet verwonderen, zo dit enorme werkstuk (waartoe een heel zendingswetenschappelijk werkverband niet in staat bleek, zie *Heerbaan*, jan. 1958) herdrukt moest worden én om de grote oecumenische lezerskring, waarop men zeker moet rekenen, én om, vanwege het aantal drukfouten in deze oplage, de vaderlandse drukkerskunst te rehabiliteren.

Hoorn

J. SLOMP

## V.S.T.F.-congres 1960

*Aan de leden van de V.S.T.F.*

Op 13, 14 en 15 januari 1960 zal in Leiden het jaarlijkse V.S.T.F.-congres plaats vinden. Natuurlijk ontvangt u allen nog een persoonlijke uitnodiging, maar desondanks wil ik nu reeds iets over het thema en het programma meedelen, zodat u al op dit moment kunt besluiten, dat u ook dit congres niet moogt missen.

Het thema voor dit congres is *Daemonologie*. De opzet zal enigszins anders zijn dan andere jaren, vooral wat betreft de wijze waarop het onderwerp benaderd wordt. Daar dit onderwerp punten naar voren brengt, die wij allen in ons latere pastorale werk zullen ontmoeten, zullen de eerste drie sprekers de praktische zijde in hun referaat niet verwaarlozen.

Rabbin J. Soetendorp van de liberale synagoge te Amsterdam is de eerste spreker. Hij zal de daemonologie in de Talmud behandelen, en daarbij voortdurend terugwijzen naar het Oude Testament. Ook de huidige joodse visie op de daemonologie zal ter sprake komen.

Pater dr. H. Zwetsloot S. J. behandelt het onderwerp, uitgaande van de heksenprocessen; waarbij ook nieuwtestamentische gegevens aan de orde komen.

Mej. dr. J. C. Schreuder zal in verband met het onderwerp over Blumhardt spreken. Dit referaat zal in het bijzonder een praktisch karakter dragen.

Prof. dr. Hans Iwand, de bekende dogmaticus uit Bonn, zal in een dogmatisch referaat, *Ursprung und Wesen des Bösen*, de afsluiting geven.

Het moderamen van de V.S.T.F. is zeer verheugd dat het u deze sprekers mag voorstellen, die zeker uw verwachtingen niet teleur zullen stellen. Ook de theologische faculteit der Leidse studenten is al druk bezig die voorbereidingen te treffen, die nodig zijn om u naast een wetenschappelijk waardevol ook een gezellig congres te bieden. Met nadruk wil ik u nog erop wijzen, dat wij de sprekers dringend hebben verzocht, het niveau van hun referaten niet zo hoog te leggen dat het voor een groot deel van de congressisten onbegrijpelijk is, maar aan de andere kant de referaten voldoende wetenschappelijk peil te geven om ook de ouderen recht te doen. Het zou het moderamen en de wetgevende raad van de V.S.T.F. bijzonder verheugen, als het congres 1960 een congres zal zijn voor alle theologische studenten.

Wij hopen u op 13 januari 1960 in groten getale in de oude Leidse universiteit te mogen begroeten!

Namens het moderamen van de V.S.T.F.

THEA BARNARD

h.t. praeses

# De mens en zijn ontwerp

Een poging tot filosofie

'Was tun Sie', wurde Herr K. gefragt,  
'wenn Sie einen Menschen lieben?'  
'Ich mache einen Entwurf von  
ihm', sagte Herr K., 'und Sorge,  
dass er ihm ähnlich wird.' 'Wer?  
Der Entwurf?' 'Nein', sagte Herr  
K., 'der Mensch.'

Bertolt Brecht

In de obskure editie van de *Pensées* van Pascal, die enkele jaren geleden uit een antikwariaat naar mijn boekenkast verhuisde, luidt het dertiende aforisme van de tiende paragraaf van het eerste deel: 'L'homme n'est ni ange, ni bête; et le malheur veut que qui veut faire l'ange fait la bête'<sup>1</sup>. De mens is noch een engel noch een beest; en het ongeluk wil, dat hij zich als een beest gedraagt, wanneer hij de engel uithangt.

Het is een gedachte, die zich, evenals zo veel ontmaskerende uitspraken uit de filosofie, waaraan zij rijker is dan haar geschiedschrijvers meestal suggereren, zonder veel moeite laat verbinden met allerlei hedendaagse antropologische noties. Zij kan fungeren als een illustratie, een signifikant plaatje bij Sartre's theorie van de kwade trouw<sup>2</sup>. Als ik zeg, dat ik vervuld ben van goede bedoelingen, dan ben ik niet oprecht, omdat ik met de mogelijkheid van kwade intenties geen rekening houd. Beweer ik daarentegen het omgekeerde, dan ben ik evenzeer te kwader trouw, omdat ik mij de vrijheid ontnem morgen met goede bedoelingen op te staan. De mens is wat hij niet is en hij is niet, wat hij is. Hij is een beest, wanneer hij de engel uithangt en hij verschilt hierin van het dier, dat hij zich beestachtig gedragen kan. Men kan ook denken aan de antropologie van Helmuth Plessner, in wiens wetenschappelijk gefundeerde theorie van de excentriciteit macht en onmacht, tekort en cultuur zich eveneens dialektisch tot elkaar verhouden<sup>3</sup>. 'De mens is de koning der schepping', antwoordde Plessner eens een socioloog, die hem verweet, dat hij te 'negativistisch' over de mens dacht, 'maar hij is tevens his majesty's most illoyal opposition'. Men associeert vanzelf de naam van Freud, die de mens op ondubbelzinnige wijze konfronteert met de dubbelzinnigheid, waarover Pascal in het geciteerde aforisme zo ironisch weet te spreken, al zijn zij zeker 'bien étonnés de se trouver ensemble'. De antropologie van Pascal is modern. Men zou een beeldengalerij van hedendaagse antropologieën kunnen opstellen, die in de 'Pensées' van Pascal stuk voor stuk worden geanticipeerd. Hij laat de mens vallen in het niets en schenkt hem een vermoeden van de oneindigheid. Hij bestempelt het feit, dat de mens weet heeft van zijn misère als zijn grootheid, noemt hem een onttroonde koning, een denkend riet, en zegt, dat de zintuigen, waarmee hij waarneemt, hem beschermen tegen de werkelijkheid, omdat zij hem in staat stellen, om niet te horen en niet te zien.

<sup>1</sup> Blaise Pascal, *Pensées*, Firmin-Didot et Cie., Paris s.a., p. 115.

<sup>2</sup> J. P. Sartre, *l'Être et le Néant*, Paris 1943, p. 85-111.

<sup>3</sup> Helmuth Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, Berlin-Leipzig 1928.



Men kan op deze wijze verder gaan en Pascal plaatsen in hedendaags antropologisch verband. Het is een erbare bezigheid, waaraan meer dan een Pascal-kenner zijn leven heeft gegeven. De agonie, waarin Pascal schreef, werkt inspirerend. En als hij niet dwingt tot het moeizaam formuleren van de eigen gedachten, dan is hij zeker goed, om met de gedachten van anderen verbonden te worden. Kierkegaard en Kafka, Heidegger en Sartre, Plessner en Freud, Barth en Buber, zij kunnen in een dergelijke séance van de geest zonder veel bezwaar worden opgeroepen en men bevindt zich in goed gezelschap. Heel wat mensen van vandaag, die zich antropologen noemen, gaan in feite zo te werk en laten zonder ophouden – of zij hun doen en laten met behulp van termen als ‘fenomenologisch’ en ‘existentieel’ rechtvaardigen of niet – beelden van de mens de revue passeren. Even zo veel voorlopige ontwerpen, waarin men zich voor een moment herkennen kan. Een dergelijke bezigheid, waaraan behalve fenomenologische psychologen ook veel kundige theologen zich geregeld schuldig maken, is een esthetisch genoegen, omdat het tot niets verplicht. Het eigen ontwerp staat vast en is ver genoeg verwijderd of vaag genoeg gehouden, om van de beelden, die anderen hebben opgesteld, te kunnen genieten. En wie geniet, is onschuldig. Hij heeft, al is het maar voor een moment, zich ontdaan van de pijnlijke vraag, wat waar is en wat een leugen is. Wie van een vrouw houdt, vraagt zich tenslotte ook niet af, of zij wel de mooiste is in het land. Hij, die beelden van de mens de revue laat passeren, is eveneens – zij het minder existentieel – bedwemd en dagdroomt antropologisch.

Wie de geciteerde gedachte van Pascal, waarin over de mens gesproken wordt, doordat er in direkte zin over hem gezwegen wordt, zonder restricties overneemt en een plaats geeft in de rij der reeds bekende antropologische ontwerpen, zoals ik hierboven bij wijze van experiment even heb gedaan, vergeet, dat Pascal alles geeft behalve een antropologie. Pascal is primair de apologeet van het Christendom; men behoeft hem hierin niet te volgen, om dit toch te kunnen zien en er rekening mee te houden. Zijn theologie, waarvan naar zijn eigen zeggen de leer van de onsterfelijkheid der ziel de voornaamste grondpijler vormt, staat voor zijn uitspraken over de mens garant. Hoe men het ook keren wil of wenden en op welke wijze zijn ‘moderne antropologie’ ook in zijn theologische uitspraken en met name in zijn ‘christologie’ doordringt, aan de verhouding van theologie en ‘antropologie’ ligt hier het klassieke O wee / Hoezee-schema ten grondslag. Dat is een harde waarheid, die men in de idealiserende Pascal-exegese graag verzwijgt. Pijnlijk nog wordt de situatie, als men het aforisme op de schrijver zelf betreft en voor een moment de engelachtigheid van de mens begrijpt als de wijze, waarop hij zich ontwerpt; als het beeld, dat hij er van zichzelf op na houdt. Dat gebeurt dan uiteraard ‘pour besoin de la cause’, maar waarom zou men het ontwerp van de mens, voorzover dit meer theoretisch gestalte aanneemt in een geloof of een levensbeschouwing, niet als een vorm van gedrag mogen opvatten? Wie in de spiegel kijkt, gedraagt zich op een bepaalde wijze. Hij, die zich met spiegelbeelden bezighoudt, eveneens.

Wie de engel uithangt, gedraagt zich als een beest. Wie zijn zijn op een bepaalde wijze tot spreken brengt, zich zo ontwerpt en niet anders, wordt het slachtoffer van wat hij verzwijgt en het aforisme werkt als een boeme-

rang. Het ongeluk wil, dat de man die zich als theoloog ontwerpt, 'antropoloog' is. Dat is niet een flauw grapje of strategisch *argumentum ad hominem*, maar een keihard feit. De uitspraken, die Pascal over de mens doet, zijn voorzien van even zo veel onzichtbare richtingaanwijzers naar de heilsgeschiedenis Gods. Zij zijn niet waar; of beter uitgedrukt: hun onwaarheid is dialektisch verbonden met de waarheid van het Christendom. Alleen met betrekking tot deze waarheden zijn zij waar. Verbindt men ze echter met de hedendaagse antropologie, dan worden zij op zich waar en verliezen zij de onzichtbare tekens, waarvan Pascal hen voor de goede verstaander heeft voorzien. Het heeft geen zin om dit verder met betrekking tot Pascal uit te werken en de vraag te stellen, in hoeverre Pascal zelf het slachtoffer werd van zijn ontwerp; in hoeverre hij datgene, wat hij door middel van 'aforistische onwaarheden' formuleerde, zelf was; in hoeverre zijn theologie bestaat bij de gratie van zijn 'antropologie' in plaats van omgekeerd. Het heeft daarom geen zin, omdat hier het fundamentele probleem van de antropologie naar voren komt, waarvan men zich zelfs met een ontmaskering van Pascal niet af kan maken.

Pascal schreef een antropologie, die geen antropologie wilde zijn. Zijn antropologie is, anders gezegd, impliciet, omdat er expliciet een theologie achter staat. Het gevolg is, dat Pascal zijn uitspraken over de mens niet op zich als mens behoeft te betrekken, omdat hij er als gelovige bij voorbaat distantie van heeft genomen. Bij Pascal ontwerpt de mens zich nog met het oog op iets anders, dat hem in vrijheid zich ontwerpen laat en hem de distantie schenkt, bij de gratie waarvan hij naar... zichzelf kan zien. Hij kan nog over de mens als engel en beest schrijven, zonder dat hij genooddaakt is zijn ontwerp, dat een kurieuze mengeling is van 'theologie' en 'antropologie', als een vorm van engel- of beest-achtigheid te verstaan. Zijn theologie impliceert de antropologische dialektiek van 'grandeur' en 'misère', maar wordt zelf niet binnen deze dialektiek begrepen, omdat zij haar transcendeert. Het spreken van de mens vindt in het spreken Gods zijn einde. Het spreken Gods bestaat dank zij het feit, dat de mens zich uiteindelijk niet met zich kan verstaan.

Wie daarentegen vandaag de vraag stelt naar de mens met zijn hele hebben en houden, zijn religie en achterdocht inkluis, en dit doet op radikaal antropologische wijze – of hij dit uitgangspunt als voorlopig beschouwt, omdat hij bijvoorbeeld als theoloog nog een beter weet, of met deze voorlopigheid genoegen moet nemen omdat hij als ongelovige niets beters weet –, is niet meer in staat zijn ontwerp van de mens van zich af te zonderen. Hij vraagt immers naar de mens en is zelf mens. Hij ontwerpt niet alleen datgene, wat hij is, maar hij wordt ook degene, die hij ontwerpt. Of simpeler gezegd: hij zit in de auto, die hij tevens duwt. Hij is vrager en ondervraagde tegelijk en dat is de reden, waarom hij vandaag dat wat hij doet, benoemt als 'antropologie'. Het woord werkt geruistellend. Het suggereert, dat men zelf niet in het schuitje zit; dat men het een of andere kurieuze, geheime middel bij de hand heeft, om naar zichzelf te kunnen zien, terwijl men het eigen ontwerp buiten beschouwing laat. Zodra de 'antropoloog' deze dubbelzinnigheid, die dus hierin bestaat, dat de mens *in anthropologicis* vrager is en ondervraagde, tracht weg te werken, heeft hij altijd een dergelijk geheim middel tot zijn beschikking. Het is niet toevallig, dat het in Nederland hoofdzakelijk de theologen zijn geweest, die

zich verliefden op de existentiële filosofie. Ook als zij er niet op de wijze van de Graaff regelrecht een theodicee uithaalden en het zwijgen Gods zonder meer voor zijn spreken versleten<sup>1</sup>, dan speelden zij toch allemaal een klein beetje Pascal. Niet zo is de mens, maar zo ... en omdat hij zo is, is het natuurlijk ook wel weer zo, dat hij inderdaad zo is, zoals hij niet is. 'Die Anthropologie', zegt van der Leeuw, 'setzt ... eine aufgegebene Theologie voraus'<sup>2</sup>. De theologie, die zich met antropologie bezighoudt, zonder van de boven gesignaleerde fundamentele tegenstrijdigheid uit te gaan, is 'aufgegeben'. In haar repeteert zich slechts de geschiedenis. Zij laat zien, wat zich reeds heeft voorgedaan en voert de dood van God nog een keer op. De mens, die naar de mens vraagt, is vrager en ondervraagde. Hij ontwerpt zich en zegt: ziedaar mijn antropologie, maar voordat hij het weet, ontwerpt het ontwerp hem en zegt: ziedaar, de mens die ik gemaakt heb. Het is een dialektiek zonder einde, een kloof die niet te dichten is, al betekent dit niet, dat men niet kan doen, alsof de kloof er niet is. Wie een blauwtje heeft gelopen, kan altijd nog een gedicht over de geliefde schrijven. Wie niet meer weet, wie de mens is en zich liever niet realiseert, dat hij, wat zichzelf betreft, ook in duisternis wandelt, kan altijd nog antropologie bedrijven en subjektiverend suggereren, dat hij nog bezit, wat hij, objectief gezien, reeds verloren heeft. Dat is de reden, waarom het bedrijven van antropologie verwordt tot een esthetisch genoegen en waarom er zo velen zijn, die lekker litterair over het ontwerp, de existentie en de mens weten te schrijven, dat men niet eens namen hoeft te noemen voor wie een beetje thuis is in pseudo-litterair Nederland. F. Sierksma heeft eens naar aanleiding van deze stand van zaken opgemerkt, dat men dan, als het toch over literatuur gaat, nog altijd beter de schrijvers kan lezen. Hij heeft gelijk; want een litterator moet met zichzelf in het gericht gaan, wil hij iets deugdelijks kunnen produceren in tegenstelling tot degenen, die alleen zijn maniertjes overnemen.

De these van de excentriciteit, waartoe Plessner in *Die Stufen des Organischen und der Mensch* uiteindelijk komt, ontkent of verhult deze dubbelzinnigheid niet, maar spreekt haar uit. Ook in dit opzicht is zijn antropologie<sup>3</sup>, waarin de mens zich verstaat als het enige dier ... dat zich verstaan kan, van belang, evenals de structuur-analyse die Sartre – 'ein verspäteter Plessner' – geeft van het bewustzijn als het middel, waardoor de mens kan zijn wat hij niet is en omgekeerd. Hun stellingen zijn niet slechts meer of minder interessante plaatjes bij Pascal, maar het omgekeerde is waar. Pascal kan hun stellingen illustreren. Zij ontwerpen de mens als het wezen, dat voortdurend bezig is zich te ontwerpen en de tautologie is hier het bewijs van de waarheid. Want de mens, die over de mens spreekt, is onderwerp en gezegde van dezelfde zin.

Op dit tautologische punt aangekomen, dat het speculatieve denken tot zo veel cirkels kan laten uitdijen als het maar wil, is het mogelijk een gelovige of een ongelovige uitspraak te doen, teneinde aan de pijnlijke dubbelzinnigheid te ontkomen. Ik heb niet het recht een dergelijke uit-

<sup>1</sup> Kritiek op de opvattingen van de Graaff in: H. de Vos, 'Nietzsche en Heidegger randfiguren van het christendom?' *Kerk en Theologie* 3 (1952), blz. 19-25.

<sup>2</sup> G. van der Leeuw, *Der Mensch und die Religion*, Basel 1941, S. 12.

<sup>3</sup> Vgl. hiervoor ook F. Sierksma, *De religieuze projectie*, Delft <sup>2</sup>1957, speciaal hoofdstuk 2.



spraak zinloos te noemen, omdat zij eerlijk kan zijn of omdat men haar nodig kan hebben en vooral omdat zij niet behoeft te getuigen van 'mauvaise foi'. Op een bepaald moment moet de mens de dialoog tussen de vrager en de ondervraagde, die hij zelf is, stil leggen en overgaan tot de orde van de dag, teneinde met zijn naaste een kopje thee te drinken. Als de filosofie van Heidegger het omgekeerde suggereert en van de vraag een esoterisch dogma maakt, dan houdt dat simpel in, dat zij al romantiserend de orde van de dag ontkent; waarmee het feit niet strijdt, dat zij eens koketteerde met het duizendjarig rijk, dat gedurende een aantal jaren in Duitsland tot de wanorde van de dag behoorde. Ik zie me echter gedwongen, vast te stellen, dat een dergelijk gelovig of ongelovig spreken wetenschappelijk gezien irrelevant is. Het heet in de wetenschap subjektief of liever: het is intersubjectief niet verifieerbaar en het feit, dat een dergelijk spreken gezien de a-theoretische oorsprong van de wetenschap uiteindelijk niet vermeden kan worden, is geen reden er voortijdig mee te beginnen. Ik zie me bovendien gedwongen om vast te stellen, dat het Christelijk geloof in West-Europa niet meer algemeen aanvaard is. Dat mag een voordeel zijn volgens de theologen, omdat de mens nu eerst de kans krijgt op een eigen keuze, het betekent in ieder geval, dat geen Christelijk symbool meer als het punt kan fungeren, van waaruit men over de vanzelfsprekende distantie beschikt, om over de mens te kunnen spreken en niet het slachtoffer te worden van de dialektische spanning, waarin men zich bevindt, als men vrager en ondervraagde is tegelijk. Waarom dit niet meer zo is, weet ik niet. Ik konstater alleen een feit en formuleer het sociologisch door te zeggen, dat in West-Europa een Christelijke élite ontbreekt, niettegenstaande het kabinet-De Quay en de Roomse diktatuur in Spanje. Ik zeg dit niet, om met de als wolven verklede sociologische schapen te kunnen huilen over het gebrek aan élite-vorming, maar om te kunnen konstateren, dat een functionerende élite als groep over de nodige 'sociale afstand' beschikt, bij de gratie waarvan een beeld van de mens ontworpen kan worden, dat niet dialektisch terugslaat en werkt als een boemerang. Wie van adel is of anderszins tot een groep behoort, die vanzelfsprekend de leiding heeft, zoals vrijwel alle denkers over de mens tot de achttiende eeuw in West-Europa, beschikt over een bepaalde sociale afstand tot zichzelf. Hem is een omweg gegeven, waarlangs hij zich tot zich kan verhouden of beter uitgedrukt: hij verhoudt zich niet tot zich, maar hij is die en die en kan van daaruit, via die cultureel-antropologisch of sociologisch bepaalde omweg een beeld van de mens ontwerpen. Dat is niet alleen waar in historische zin. Het geldt ook voor onze tijd. Wanneer de mens zich maar hecht genoeg geïdentificeerd heeft met zijn sociale rol, als burger of als student, als Remonstrant of als Kommunist, zal hij zich niet problematisch worden en nimmer stoten op de dubbelzinnigheid, die uit de voorgaande antropologische overpeinzingen kwam rollen. Dergelijke overpeinzingen bestaan daarom bij de gratie van de democratisering van het maatschappelijk verkeer, waardoor de mens als individu – de tautologie komt weer om de hoek kijken! – waardoor hij op zich aansprakelijk wordt voor zijn ontwerp, zodat hem de sociale afstand wordt ontnomen, die hem langs een omweg zich tot zich deed verhouden. De wijsgerige antropologie spreekt meestal over deze *conditio sine qua non* van haar eigen bestaan niet, evenmin als de existentiële filosofie, Sartre uitgezonderd. Zozeer heeft dit denken zich op

de mens gekoncentreerd, dat het zijn sociale wereld feitelijk veronachtzaamt; zoals de wetenschap, die het sociale herontdekte, nog steeds zo bevangen is door prille ontdekkingsvreugde, dat zij van louter enthousiasme de mens vervangt door de groep, waarin hij leeft – waarbij ik uiteraard niet doel op even grote als eenzame sociologen als Marx, Simmel en Adorno<sup>1</sup>. Het valt, helaas, buiten het bestek van dit artikel, nader in te gaan op het begrip 'sociale afstand', dat één van de bruggen kan vormen, om het niemandsland tussen wijsgerige antropologie en sociologie te overkoepelen.

Bovengenoemde omweg functioneert niet meer in West-Europa, al spelen status en autoriteit, geloof en ijdelheid nog steeds een belangrijke rol in de wetenschappen, die zich nog niet door het positivisme van onzuivere bijmengsels hebben laten reinigen. Desalniettemin heeft de mens een omweg nodig, teneinde zich te kunnen zien. Hij kan daarvoor de kunst gebruiken en de religie. Hij kan zich deze omweg laten schenken door zijn naaste en hij kan ook – ik denk aan Kierkegaard, die ik steeds meer bewonder – in de eenzaamheid van de melancholie het verre en het nabije op paradoxe wijze pogen te verenigen. Zodra hij zich echter antropologisch gaat bezinnen, heeft hij geen omweg, gezien de gesignaleerde dubbelzinnigheid en hij heeft er toch een nodig; om dezelfde reden. Het lijkt mij niet toevallig, dat, toen de sociale afstand, die hij had tot zichzelf, tot een minimum was teruggebracht, hij drie belangrijke omwegen vond, om naar zichzelf te kunnen zien. Hij vond zich als patiënt en herontdekte bij Freud op deze wijze zichzelf. Hij zag zich op een bepaald moment als arbeider en vond zo dank zij Marx een andere, even pijnlijke omweg, waarlangs hij zich van zich bewust moest worden. Hij ontdekte zijn verwantschap met het dier en vond – *De Religieuze Projectie* van Sierksma levert het meesterlijk bewijs – een nieuwe mogelijkheid om over zichzelf iets te kunnen zeggen en zo de kloof te overbruggen, die door Plessner op een prachtige formule wordt gebracht, als hij over het neopositivisme (de filosofie van de ondervraagde) en het existentialisme (de filosofie van de ondervrager) schrijft: 'Der Verzicht der Philosophie auf eine eigene Aussage über die Welt endet paradoxerweise in zwei diametral entgegengesetzten Positionen: in ihrer Umbildung zu einem Instrument der Vergesellschaftung und in ihrer Vereinsamung am Orte des eigensten Selbst'<sup>2</sup>.

Groningen

L. W. NAUTA

<sup>1</sup> Karl Marx, *Die Frühschriften*, herausgegeben von Siegfried Landshut, Stuttgart 1953. Georg Simmel, *Soziologie*. Untersuchung über die Formen der Vergesellschaftung, München-Leipzig <sup>2</sup>1922. T. W. Adorno, *Minima Moralia*. Reflexionen aus dem beschädigten Leben, Berlin-Frankfurt am Main 1951.

<sup>2</sup> *Philosophie*, herausgegeben von Alwin Diemer und Ivo Frenzel. Das Fischer Lexikon, Frankfurt am Main 1958, S. 17.

## De mens en zijn ontwerp bij G. van der Leeuw

Nederland kent een culturele prijs en een stichting, die zich met de naam van der Leeuw tooien als met een devies. Men kan zich daarover verheugen. Maar als rentmeesters van de erfenis, die ons door de dood van professor van der Leeuw ontijdig is toegevallen, voldoen deze instellingen toch niet.

Dat ligt niet alleen aan de omstandigheid, dat zij zich slechts een deel van de rijke nalatenschap hebben aangetrokken. De boedelscheiding, die daarmee stilzwijgend tot stand is gekomen, valt immers te verdedigen met de stelling, dat zowel de kunstenaar als de liturg behoren tot de rollen, die van der Leeuw met voorliefde speelde, omdat hij er zichzelf het meest in terugvond. Het ligt ook niet daaraan, dat in onze cultuur een naam tenslotte maar een naam is, die geen garanties biedt voor de lading die ons onder deze vlag wordt aangeboden. Want het is nu eenmaal onvermijdelijk dat de stichting, die zijn naam draagt, in de toekomst wegen zal gaan die, in omgekeerde richting bewandeld, niet rechtstreeks tot van der Leeuw terugvoeren. Terwijl de naar hem genoemde prijs, al wordt zij dan beheerd op het departement dat eens onder zijn leiding stond, onder het maecenaat van minister Cals gevaar loopt elke relatie met van der Leeuw's kunstenaarschap te verliezen. Zij zal dan, met hoeveel ritten ook omringd, geen andere betrekking meer hebben tot haar naamgever dan deze: dat hij, de hemelse dans voor een ogenblik onderbrekend, zich over haar op zijn geduchte manier vrolijk maakt.

Maar – wat er in de hemel met van der Leeuw's erfenis gebeurt, is onze zaak niet. Het is wel onze zaak, wat er op aarde mee gedaan wordt. Stichtingen en prijzen hebben, hoe loffelijk ook het feit van hun bestaan is, de neiging monumenten te worden. Dat betekent, dat zij uiteindelijk geen andere plaats meer hebben om te staan, dan die hun gegund wordt op het graf van hem, naar wie ze genoemd zijn. Ook dat is op zichzelf niet zo erg, zeker niet waar het van der Leeuw betreft, die zich door de stoffelijkheid van idealen nooit bijster liet verontrusten.

Het wordt intussen iets anders, als wij moeten constateren, dat ook van der Leeuw's werken, voor zover zij niet strikt godsdienstwetenschappelijk van aard zijn, in het mausoleum zijn bijgezet, sommige zelfs voordat de schrijver gestorven was. Deze 'windstilte' rondom bijv. de *Sacraments-theologie* en *Der Mensch und die Religion* wordt hier niet voor de eerste maal geconstateerd<sup>1</sup>. Sierksma, en ook Faber, zij het minder royaal, wijten dit stilzwijgen aan het ontbreken van gesprekspartners van formaat. 'Zijn tijd moet nog komen'. Dat klinkt weinig bemoedigend voor de schrijver van deze regels. Als de oppergoden echter blijven zwijgen, komt er een ogenblik, dat de *dii minores* hun mond opendoen. Dat is hun wellicht kwalijk te nemen, maar de godsdienstgeschiedenis leert ons, dat het nu eenmaal gebeurt. Misschien mogen wij daarom toch vragen, of de tijd, waarin het werk van van der Leeuw weer opnieuw terhand moet worden genomen, ook bezig is ons door de vingers te glijden. Deze vraag wint aan betekenis, ook voor het onderwerp, dat onze titel aangeeft, wanneer wij

<sup>1</sup> Cf. H. Faber, 'Een theologische visie op de anthropologie', *Nieuw Theologisch Tijdschrift* 31 (1942), p. 231; F. Sierksma, *Professor Dr. G. van der Leeuw*, 1951, p. 32.



haar plaatsen naast een merkwaardig feit. De vaderlandse theologie heeft in van der Leeuw de godsdienstfenomenoloog steeds hoog geëerd, maar als theoloog heeft zij hem weinig ernstig genomen. Zij canoniseerde de 'grote faeno', maar maakte zich af van de leer der sacramenten en de poging tot anthropologie, waarmee hij haar wilde dienen. Zij lijkt daarin op een provinciestad, die erg trots is op haar plaatselijke globetrotter, maar er niet van gediend is, als deze held in de gemeenteraad wil komen. En dat is jammer. Want nu de tijd ons enige afstand gunt, wordt het steeds duidelijker, dat theologie en godsdienstwetenschap bij van der Leeuw niet te scheiden zijn, ja dat hij in de allereerste plaats een groot theoloog is geweest<sup>1</sup>. Wordt hij niet als zodanig erkend, dan zal elke poging om hem te begrijpen op onoverkomelijke misverstanden stuiten. De grote worsteling om de verhouding van natuurlijke en geopenbaarde religie, die in de *Phaenomenologie der Religion* voortdurend kortsluiting veroorzaakt en aan dit vonkengeknetter telkens opnieuw ontspringt, zou in dat geval, bij de voortgaande godsdienstwetenschappelijke kritiek op de hantering van het materiaal en op het structuurbegrip, dat hier functionneert, tenslotte niet meer kunnen zijn dan een object van aesthetische waardering. Nu is het veel, als men een theoloog een groot kunstenaar mag noemen. Maar het is, aan van der Leeuw gemeten, niet genoeg. Zolang zijn visie op de vragen rondom sacrament en incarnatie terzijde wordt geschoven met epitheta als 'romaniserend' en 'ethisch', ontdoet men zich te haastig van problemen en perspectieven, die de theologie van vandaag niet missen kan. Het gaat hier namelijk om dingen, die verder reiken dan bijvoorbeeld de positie van het modernisme, dat volgens Faber<sup>2</sup> op het spel zou staan, als van der Leeuw ook *in theologicis* gelijk heeft.

Wat er eigenlijk op het spel staat, kan nog niemand zeggen, maar er is geen profetische gave voor nodig om te voorzien, dat het meer is dan de toekomst van een kerkelijke modaliteit op het randje van Europa. De discussie tussen Prof. Kraemer en Dr. Sierksma, dit jaar in de kolommen van *Wending* gevoerd, kan ons op dit stuk iets wijzer maken<sup>3</sup>. Zij eindigde van de kant van Kraemer met de verzuchting, dat de theologische faculteit sinds de H.O.-wet van 1876 een schizofrene instelling is. Wie zich herinnert, dat het hier oorspronkelijk ging om de mogelijkheden van dialoog tussen de christen en de 'ongelovige' – geen geringe zaak, die bovendien door Kraemer was opgeworpen, om niet te zeggen opgedrongen – huilt toch wel even bij dit slotaccoord. Met een schizofreen is namelijk geen dialoog meer mogelijk, tenzij men in zijn waanvoorstellingen mee kan gaan. Wanneer ik mijzelf als theoloog herken in dit portret, dan hoor ik niet thuis op het seminarium, waar Sierksma mij met alle geweld heen wil hebben, maar in de kliniek. En als de dialoog, die hier in het geding is, door het blote bestaan van een nederlandse wet kan worden gereduceerd tot een therapeutisch gesprek of tot een vermoeiend heen-en-weer kaatsen

<sup>1</sup> Negatief blijkt dit uit de recente kritiek op Van der Leeuw's werk als phaenomenoloog: cf. P. Radin, 'Die religiöse Erfahrung der Naturvölker', *Albae Vigiliae*, N.F. 11 (1951), p. 11 sq., en Th. P. van Baaren, 'De ethnologische basis van de faenomenologie van G. v. d. Leeuw', *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 11 (1956-1957), p. 321 sq. Het is noodzakelijk, dat de gevolgen van deze kritiek voor Van der Leeuw's theologische werk terdege worden onderzocht; in dit bestek is daarvoor geen ruimte.

<sup>2</sup> H. Faber, *t.a.p.*, p. 243.

<sup>3</sup> Cf. *Wending* 13 (1958-1959), afl. 11; 14 (1959-1960), afl. 2 en 4.

van argumenten – de discussie Sierksma-Kraemer vertoont m.i. beide aspecten! – dan ontzinkt mij de moed, om aan de mens en zijn ontwerp ook nog maar één gedachte te besteden.

De mens is immers, wil hij die naam verdienen, mens in gesprek. Het anthropologisch werk van van der Leeuw, dat hij als theoloog schreef, houdt zich allereerst met dit gesprek bezig en tracht het opnieuw te funderen in de dialoog tussen God en mens, die aan elk menselijk ontwerp voorafgaat. Het heeft zijn grond in die zeer diepe uitspraak, die zo zonder enige stichtelijkheid wordt neergeschreven: 'Menselijk spreken is naar zijn wezen gebed'. Anders gezegd: *Der Mensch und die Religion* en alle andere geschriften die er bouwstenen voor aandragen of de problematiek voorbereiden, zijn in laatste instantie pogingen om een kloof te dichten, die in elk ontwerp na Hegel verloochend of verbreed, omzeild of overspannen wordt, maar die er in elk geval aanwezig is.

Wij behoeven deze kloof hier niet in kaart te brengen – dat gebeurt in het voorafgaande artikel – maar herhalen, voor de duidelijkheid, wat Nauta signaleert: het vragen van de mens naar zichzelf is *op zich* tot probleem geworden. Zijn stelling, dat dit proces eerst mogelijk werd door de democratisering van het maatschappelijk verkeer wordt treffend geïllustreerd door het verhaal van Lodewijk de Zestiende's laatste ogenblikken. In de gevangenis leest hij de *Imitatio Christi*, op het schavot zijn zijn laatste woorden: 'Je boirai le calice jusqu'à la lie'<sup>1</sup>. Deze identificatie is een symbool. Na de koning zijn bevoegdheid als Ondervrager te hebben ontnomen, verleent de negentiende-eeuwer haar achtereenvolgens aan de staat, later, als God met de Koning gestorven blijkt, aan het denkend deel der natie; tenslotte, après la trahison des clercs, vindt hij zichzelf ontuchterd terug, als ondervrager en ondervraagde tegelijk.

Inderdaad: 'Die Anthropologie setzt eine fehlgeschlagene Kosmologie und eine aufgegebene Theologie voraus'<sup>2</sup>. Misschien moeten wij daar zelfs aan toevoegen, dat het gesprek van de mens met zichzelf ook een opgegeven anthropologie vooronderstelt – hij wantrouwt zijn ontwerp, en dat temeer, naarmate hij er zich heftiger aan vastklampt. Theologische anthropologie, voorzover zij theologie wil zijn, kan bij deze kloof niet blijven staan. Zij gaat er immers van uit, dat de breuk geheeld is en hoort, in de eerste en de laatste plaats, in de eschatologie thuis. Daarmee loopt zij echter gevaar, bij haar omwandeling in de mensenwereld in een kuil te vallen en zich deerlijk te bezeren, juist omdat die kuil niet op haar eschatologische plattegrond is aangegeven.<sup>3</sup>

De twee wegen der theologie, door van der Leeuw met hartstocht begaan

<sup>1</sup> Cf. A. Camus, *l'Homme révolté*, 1951, p. 153/4.

<sup>2</sup> G. v.d. Leeuw, *Der Mensch und die Religion*, 1941, p. 12; in het vervolg geciteerd als *M.u.R.*

<sup>3</sup> Zo bijv. bij Karl Barth, *K.D.*, III/2, 1948, p. 64-242. Als het gesprek van de mens met zichzelf voortijdig wordt afgebroken, door uit te gaan van de notie schepsel, negeert men een kloof, die terugkeert in de tegenstellingen tussen 'Phänomene des Menschlichen' en 'Der wirkliche Mensch', m.i. hèt stumbling block in dit grootse ontwerp. Iets dergelijks bij Emil Brunner, *Der Mensch im Widerspruch*, 1941, die, de omgekeerde weg kiezend, uitgaat van het begrip 'Verantwortlichkeit'. Hij overspant de betekenis van dit 'antwoord kunnen geven' echter zozeer, dat hij zich tenslotte met een sprong in het eschaton moet redden (p. 499). Wat daarbij zoal wordt overgeslagen, blijkt het duidelijkst uit zijn tekening van de *homo religiosus* (p. 177), waarbij Pater Schmidt en Oswald Spengler(!) de kroongetuigen moeten zijn.

en bepleit<sup>1</sup>, bieden zich hier opnieuw als een andere mogelijkheid aan, al was het dan maar om 'duidelijk en systematisch van twee wallen te eten'<sup>2</sup>. Aan de systematiek is ons bij dit vraagsgesprek niet alles gelegen, in elk geval niet zoveel als Faber, die destijds van oordeel was, dat een boek over 'Der Mensch und die Religion' in onze tijd door een schare medewerkers aan een encyclopaedie dient te worden geschreven, wil de onderneming niet pretentius of oppervlakkig zijn<sup>3</sup>. Hij vergeet daarbij, dat de 'uomo universale' van der Leeuw niet bepaald in zijn eerste veelomvattende studie is blijven steken, terwijl sinds de achttiende eeuw een anthropologisch ontwerp eerder de vooronderstelling dan het resultaat van een encyclopaedie is.

In elk geval – van der Leeuw slaat bij zijn studie met beslistheid de weg in, die van de mens naar de wereld leidt, om zo tenslotte misschien bij God uit te komen. Uit de veelheid van beelden, die zich daar aandienen, kies ik er drie, om dienst te doen als mijlpalen, omdat zij mij constitutief lijken te zijn voor deze poging, de mens opnieuw met zichzelf in dialoog te brengen. Het zijn het spel, de mythe en de eenheid des levens.

'Spel' is in *anthropologicis* een grond-woord en dit niet minder, omdat het ook een modewoord is. 'Spielen heiszt: in einem Wechselverhältnis zur Welt sich handelnd betätigen'<sup>4</sup>. Van de baby, die met zijn tenen speelt, via de dichter het stofmeel der planeten over de melkweg blaast, tot aan de wijze Heraclitus, die de ganse wereld door het spel gevormd ziet als een *παιδὸς ἡ βασιλείη* – een lange weg, waarop de heerlijkste en de smartelijkste ervaringen van de mens als een spel onthuld worden. Ook de smartelijkste. Want al spelend geven wij ons aan de wereld gewonnen en verliezen onze ongereptheid, tot in het ondragelijke toe. Het spel is van den aanvang af gestoord, omdat het de dood, en daarmee de angst op zijn weg vindt. Sterven is aan de wereld verloren gaan, wereld worden. Wij kunnen niet terug in de schoot der natuur, en in de cultuur hebben wij geen blijvende woonplaats. Daarom is de grens en de vooronderstelling van elke anthropologie de vraag van Nicodemus: hoe een mens nog eens geboren kan worden. 'Es gibt eine Anthropologie nur des wiedergeborenen Menschen'<sup>5</sup>.

Tegen deze visie tekent Faber in zijn reeds enkele malen genoemde critiek protest aan. Zijn bezwaar, dat het spel hier te luchtig wordt gespeeld, kunnen wij niet delen. Hij kan dit bij van der Leeuw niet waar maken en doet dat dan ook niet. Ook zijn poging, om het spel als levensvorm te reserveren voor het onbedorven kind in ons, voor Adam voor de val(!), kan niet heel ernstig bedoeld zijn. Ging het ons hier om een dogmatisch standpunt, dan zouden we bovendien een levensgrote ketterij moeten signaleren. Nu wijzen wij, behalve op van der Leeuw's eigen tekst, liever op Alexej Iwanowitsch uit Dostojefski's 'Speler' en op D. H. Lawrence's 'Rocking-horse winner'<sup>6</sup>. Deze beide, een volwassene en een kind,

<sup>1</sup> Voor het eerst in *Vox Theologica* 13 (1941-1942), p. 17 sq.; later geplaatst in de context van de *Inleiding tot de Theologie*, 1948, p. 163 sq.

<sup>2</sup> Aldus F. Sierksma in *Wending* 14 (1959-1960), p. 93.

<sup>3</sup> H. Faber, *t.a.p.*, p. 233.

<sup>4</sup> V. d. Leeuw, *M. u. R.*, p. 19.

<sup>5</sup> V. d. Leeuw, *M. u. R.*, p. 45.

<sup>6</sup> F. M. Dostojefski, *De speler*, vert. A. C. Niemeyer, Prisma-editie z.j.; D. H. Lawrence, 'The Rocking-horse winner' in: *The captain's doll*, 1951.



zijn betere getuigen voor het spel als gebroken levensstructuur dan welk betoog ook. De beide geciteerde tegenwerpingen zijn trouwens niet meer dan symptomen van een veel verder reikend bezwaar. Sprekend over de samenhang van spel en dood bij van der Leeuw constateert Faber een reductie van het menselijk leven tot het patroon der existentiële filosofie, met alle eenzijdigheid van dien. Hij doet dat, uitgaande van de relatie tussen bewustzijn en zondeval, zoals die hier verschijnt<sup>1</sup>. Een bespreking van dit punt zou van belang zijn, maar ze valt buiten ons bestek en moet dus blijven rusten. Het blijkt trouwens al spoedig, dat de afhankelijkheid van Heidegger, die de criticus meent te bespeuren, hem hoofdzakelijk hindert omdat daardoor het waarheidsbegrip, als ethisch moment verstaan, teveel in de schaduw zou blijven. Als dan tenslotte de reeks van ethische bezwaren, na een aanprijzing van de waarden-ethiek, wordt besloten met de opmerking, dat in van der Leeuw's studie Heidegger c.s., al hebben zij 'ongetwijfeld wezenlijke dingen gezien en bestudeerd' (toch wel), worden overschat, omdat niet voldoende blijkt, 'hoezeer zij kinderen zijn van een overbewuste, onzekere en opgejaagde tijd', weten wij, waar wij aan toe zijn. Blijkbaar was, in 1942 en dus midden in de oorlog, een escape uit de met sombere epitheta overladen tijd naar een rijk van objectieve waarden nog mogelijk.

Inmiddels mag deze *faux pas* ons niet doen vergeten, dat hier inderdaad een probleem ligt: dat van de leefbaarheid van een ontwerp op basis van het existentie-begrip. In verband met de vraag naar het spel, waarin mens en dood elkaars tegenspelers zijn, is deze vraag echter niet direct aan de orde. Wel moet hier worden gezegd, dat Faber met zijn vraag naar de waarheid veel te ongeduldig omspringt. Want met de notie 'spel' doet van der Leeuw nu juist een poging, om de vraag naar de waarheid niet ontijdig te isoleren van de wisselwerking met de wereld, waarin de mens handelend bezig is. Dat hij daarbij in het voetspoor van Kierkegaard aan de angst wel een zeer absolute betekenis toekent, wijst misschien op een eenzijdigheid, waaraan de vader van het existentialisme niet vreemd is<sup>2</sup>. In een gesprek over deze kwestie plaatste iemand eens de opmerking, dat naast de angst de nieuwsgierigheid toch ook wel een drijfveer in het proces der menswording zou zijn geweest. Hoe waar dit ook, meen ik, is, toch wordt van der Leeuw's beeld van de menswording als een spel, waarin de dood van de aanvang af storend aanwezig is, er niet fundamenteel door aangetast. Dit behoudt zijn kracht, buiten de volstreekte geldigheid van de angst en zelfs buiten alle existentie-filosofie om. In een prachtig stuk heeft een weinig speels wijsgeer als Plessner vanuit de biologie een tekening gegeven van de verhouding tussen (mens)wording en dood, dat m.i. aan van der Leeuw's visie een ongezochte steun geeft<sup>3</sup>.

Ondertussen maakt Faber terloops nog een opmerking die ons te denken geeft. Hij meent dat van der Leeuw het spel zo fundamenteel ziet, omdat

<sup>1</sup> Faber, *t.a.p.*, p. 236.

<sup>2</sup> Al is v. d. L. zich van deze eenzijdigheid zeker bewust geweest, cf. *De primitieve mens en de religie*, 1952, p. 150 sq.

<sup>3</sup> H. Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, 1928, p. 147 sq.: 'der Tod ist dem Leben unmittelbar äusserlich und unwesentlich, wird jedoch durch die lebenswesentliche Form der Entwicklung mittelbar zum unbedingten Schicksal des Lebens'. Het feit, dat hier het organische leven als zodanig en niet speciaal het menselijke wordt bedoeld, geeft m.i. aan de notie 'spel' een des te markanter gezicht.

hij anders in conflict zou komen met zijn visie op de primitieve mentaliteit, waarin het rituele element, bij van der Leeuw als het ware in het spel ingebed, domineert<sup>1</sup>. Nu er de laatste tijd steeds meer gewichtige bezwaren tegen deze 'primitieve mentaliteit' worden ingebracht, heeft het zin te vragen, of daardoor ook de relatie spel-menswording, zoals die hier is gegeven, wordt getroffen<sup>2</sup>. De ethnoloog Ad. E. Jensen, een onverdachte getuige, omdat hij zich ten aanzien van de primitieve religies bijna diametraal tegenover van der Leeuw stelt, heeft deze kwestie onlangs onderzocht<sup>3</sup>. In een discussie over Huizinga's *Homo ludens* stelt hij eerst vast, dat er voor de moderne ethnologie geen enkel bezwaar is, de cultus althans formeel als het menselijk spel par excellence te zien. Wanneer hij dan vervolgens stelling neemt tegen Huizinga's opvatting, dat het spel altijd 'zweckfrei' moet zijn – wat ook Faber schijnt te bedoelen – komt hij, na een uitvoerig bronnenonderzoek, tot een voor ons belangrijke conclusie. Zij moge hier volgen: 'Im Kult wird also nicht irgendeine Ordnung gespielt, sondern die eigenliche Ordnung der Welt -eben jene Ordnung, in der die Menschen selbst leben und die ihr Wirklichkeitsbild beherrscht'. Het is dus zo, dat de fundamentele poging tot evenwicht, die de mens al spelend tracht te verwezenlijken, in de cultus zijn definitieve gestalte ontvangt. Daar Jensen uitdrukkelijk vaststelt, dat dit voor het balspelfeest der Z.-Amerikaanse Uitoto evengoed opgaat als voor het Christelijk Avondmaal, krijgt van der Leeuw's opvatting hier een krachtige steun: zij blijkt niet in strijd met het feitenmateriaal der volkenkunde.

Twee perspectieven openen zich hier. Ten eerste: De notie spel blijkt een aantal fundamentele menselijke ervaringen in zich te verenigen, waaraan geen enkel anthropologisch ontwerp voorbij kan gaan. Zolang ik mijzelf met een wetenschappelijk goed geweten als een speler mag zien blijft de ondraaglijke situatie, waarin ik ondervrager en ondervraagde tegelijk ben, open. Het is dan immers niet zonder meer een waan, om achter alle vragen die ik mijzelf stel naar een ondervrager te blijven speuren, die mij werkelijk tot mijzelf kan brengen. Ten tweede: de situatie, waarin de vraag naar de mens op zich tot een probleem is geworden, berust op het feit, dat de mens een speler is. Elke anthropologie is een spel en wanneer zij geen spelletje is, heeft ze een hoge inzet. Dat ons ontwerp zich niet meer direct in een betrouwbaar wetenschappelijk kader laat invoegen, dat 'unsre Existenz wahrhaft auf Nichts gestellt ist' (Plessner) kan een mogelijkheid openen, die wij kwijt geraakt waren: de mogelijkheid, om met een mythe te leven; voorzichtiger en daarom juister: om opnieuw te bedenken wat het betekent, dat het spreken van de mens over zichzelf van het begin tot het eind mythische gestalte heeft<sup>4</sup>. Vraag en antwoord treffen elkaar telkens opnieuw in een beeld, dat ons tegemoetkomt als essentie en gestalte van menselijk leven.

Daarom ook buigen op dit punt, de bespreking van de mythe, de twee wegen der theologie zeer sterk naar elkaar toe, als ze elkaar tenminste niet snijden. Het is niet toevallig, dat iemand als van Baaren, die zich genoodzaakt zag scherpe critiek uit te oefenen op de 'grote faeno' van zijn

<sup>1</sup> H. Faber, *i.a.p.*, p. 237.

<sup>2</sup> Over de primitieve mentaliteit vgl. hierboven blz. 41 noot 1.

<sup>3</sup> Ad. E. Jensen, *Mythos und Kult bei Naturvölkern*, 1951, p. 53 sq., 65, 69.

<sup>4</sup> v. d. Leeuw, *M.u.R.*, p. 183 sq.

voorganger op de Groningse kathedraal voor godsdienstwetenschap, zich graag buigt voor het diepe inzicht, dat van der Leeuw terzake van de mythe heeft ontwikkeld<sup>1</sup>. Aangezien zijn kritiek zich richtte op de ethnologische basis van het werk, mogen wij aannemen, dat de visie op de mythe, die in elk geval *formeel* van der Leeuw's anthropologie bepaalt, door het moderne ethnologische onderzoek wordt bevestigd. Hoe belangrijk dit is, behoeft hier niet in den brede te worden uiteengezet. De conflicten tussen theoretici en ethnologen vormen immers een aspect van de kloof, waarvan wij uitgingen. De field-worker, uit neiging en noodzaak positivist, wantrouwt de theoreticus, die meent op grond van de expeditieverslagen tot een ontwerp te kunnen komen en dat nog wel via een zo ongrijpbare acte als de 'insertion du phénomène dans sa propre vie'. De reiziger kan zich zijn ervaringen maar zo niet laten ontfutselen en hij staat ze zeker niet af als bouwstenen voor een huis, dat morgen toch weer moet worden ontruimd of afgebroken. Hoe diep dit wantrouwen zit verraadt een merkwaardige passage bij Radin<sup>2</sup>. Bij tegenstanders als Lévy-Brühl en Cassirer zoekt hij nog naar een achtergrond, die hun standpunt begrijpelijk kan maken, bij van der Leeuw constateert hij kortweg: 'Van der Leeuw ist Phaenomenologe'. Daarmee is blijkbaar alles gezegd. In ons verband zou dat betekenen, dat het gesprek van de mens met zichzelf alleen kan worden gevoerd binnen de muren van het 'Musée de l'homme' en dat de anthropologie een bezigheid is voor iemand als Dr. Weckherlin uit Erich Kästners *Fabian* – een verliefdheid op het kaartsysteem<sup>3</sup>. Wat de mythe betreft, wordt ons dus een ander perspectief gelaten.

Hoe ziet dat eruit? Aan het eind van *Der Mensch und die Religion* tekent de auteur een aantal structuren van de 'Mythos des Menschen'. Een drietal mensbeelden correleert met de mythe: de *homo tragicus*, die aan zijn stoffelijkheid tegronde gaat, de *homo mysticus*, die God moet worden om niet te vergaan en tenslotte het *schepsel*, dat noch in de wereld noch in God behoeft op te gaan om zich te verwerkelijken: de vrije mens. De betekenis van dit drieluik, dat de climax van deze poging tot anthropologie mag heten ligt, meen ik, vooral in de relatie tussen mythe en menswording, die het laat zien. De tijd, waarin de mythe als een kinderlijke allegorie, of op zijn best als een verbeelding van abstracte waarheden werd gezien, mag achter ons liggen. Maar een beschouwing, die de mythe uitsluitend ziet als een statisch spiegelbeeld, waarin ik mijzelf en mijn handelen kan herkennen en daardoor zin kan geven, is onder ons nog levend. Hoewel van der Leeuw, geremd als hij werd door zijn visie op de primitieven als 'geschichtslose Menschen'<sup>4</sup> aan deze vereeuwigende struc-

<sup>1</sup> Th. P. van Baaren, *t.a.p.*, p. 352.

<sup>2</sup> P. Radin, *t.a.p.*, p. 11.

<sup>3</sup> Dat overigens figuren als Radin ten volle dienen te worden gehonoreerd, voor men verder praat, bewijst bijv. het curieuze boek van Werner Sombart, *Vom Menschen*, 1938. Met al zijn tabellen, samenvattingen en haastig opgetrokken wijsgerige bouwsels maakt hij van de anthropologie m.i. een gezelschapsspel voor intellectuelen. Het heeft mij steeds verbaasd, dat v.d.L. in de voorrede tot *M.u.R.* zoveel bewondering voor dit boek aan de dag legt.

<sup>4</sup> Vgl. tegen deze opvatting bijv. de lange koningenlijst der Nupe, bij S. F. Nadell, *A black Byzantium*, 1942, p. 69 sq. Uit deze en andere documenten volgt, dat wij t.a.v. de primitieven moeten zeggen dat 'we must take seriously the fact that we are contemporaries and that they have as long a history as we have' (Th. P. van Baaren, 'Primitive anthropology', in: *Anthropologie religieuse*, ed. C. J. Bleeker, 1955, p. 5).



tuur misschien teveel nadruk heeft gegeven, danken we aan hem ook een veel genuanceerder begrip van mythe, dat onderscheidt tussen statische, dynamische en historische mythe en dat zo – wat het belangrijkste is – mythe en geschiedenis opnieuw met elkaar in verband brengt<sup>1</sup>. Mythe is hier het woord, waarmee de mens zich op zijn plaats in de wereld stelt, een poging tot afstand nemen. Maar zij is evenzeer de geschonken mogelijkheid om nader tot zichzelf te komen, en verder op de weg der menswording, die verloopt in de ruimte der historie. De statische mythe verandert daarmee in de dramatische, die perioden afbakent, en tenslotte kan zij verschuiven tot wat, in Israël, een historische mythe mag heten. In deze laatste gestalte, die ook die van het Nieuwe Testament is, is de mythe niet meer alleen de statische praefiguratie van de menswording, maar ook en vooral de drijfveer, de motor ervan. In het kader van de vragen, die in deze aflevering van *Vox Theologica* aan de orde zijn, betekent dat een bijzonder uitzicht. Want wanneer de verlamdende tegenstelling tussen mythe en geschiedenis, tussen subjectief ontwerp en objectieve waarneming niet het laatste is, dat over de mens te zeggen valt, is er een kans om de situatie, waarin ik ondervrager en ondervraagde in enen ben, als een eschatologische te doorzien. De mythe behoeft dan niet langer de vluchtheuvel te zijn, waarnaar ik uitwijk, om van het verkeer met mijzelf te bekomen. Men kan immers ook op een vluchtheuvel overreden worden, als het verkeer maar chaotisch genoeg is. Ik kan mijzelf geen mythen aanmeten, noch via de Nato, noch via de christelijke kerk. Maar ik kan mij laten aanzeggen, dat de historische mythe van het 'Homo factus est' mijn vraag-en-antwoordspel niet tot rust brengt, maar juist eerst recht in gang zet. En ik kan overwegen, wat dat betekent. Het is van groot belang, dat van der Leeuw dit eschatologische aspect niet alleen naar de kant van de mythe, maar ook en vooral naar de kant van het wetenschapsbegrip heeft doordacht<sup>2</sup>. Of zijn prestatie visionnair of reactionnair is, valt nog niet te beoordelen. Vast staat, dat deze 'verbindingsman', zoals hij door Sierksma terecht is getypeerd, een brug heeft trachten te slaan over de kloof, die ons bezig houdt; – visioen of niet, zijn poging maakt de promenade langs de afgrond, waaraan velen in theologische kring en daarbuiten nog steeds hun hart hebben verpand, voor goed onmogelijk: als ik iemand een brug zie bouwen, kan ik de kloof niet langer negeren.

Zo verwijst het spel en de mythe beide naar een nieuwe *eenheid des levens*. Maar deze verwijzing rust op een andere eenheid – die van de mens, die als *homo ludens* en als mens, die met zichzelf over zichzelf spreekt, een ontdekking doet: dat hij naar zijn wezen *homo religiosus* is.

Deze ontdekking, die van der Leeuw in een reeks van geschriften als het ware telkens opnieuw mee-doet, mag men desnoods zien als een vorm van apologie. Als men dan maar wil bedenken, dat hij het daarbij niet in de eerste plaats opneemt voor het Christendom en zelfs niet voor het Evangelie. Van het eerste maakte hij een balans op, die alles eerder is dan een verdediging. Het tweede heeft hij gediend – en hoe weinig dienst en apologie

<sup>1</sup> Het duidelijkst in twee redevoeringen: *De zin der geschiedenis*, rede enz., Groningen 1935 en 'Menswording en cultuurverschuiving', *Meded. Kon. Vlaamse Akad.*, klasse der letteren, jg. 10, 1948, no. 1.

<sup>2</sup> Cf. de *Inleiding tot de theologie*, 1948.

aan elkaar verwant zijn, wist niemand beter dan hij. Het is geen wonder dat hij, voor éénmaal in deze zin als apologeet optredend, ver beneden zijn eigen formaat bleef, om niet te zeggen, dat hij een figuur sloeg.<sup>1</sup> Nee, als hij het voor iemand opnam in zijn anthropologisch werk, dan was het voor de mens zelf. Dat is, dacht ik, een legitieme houding voor een anthropoloog. Als hij de mens wezenlijk *homo religiosus* noemt, dwingt hij hem niet om in te gaan. Hij verplicht hem alleen, in het onderhoud met zichzelf niets tussen haakjes te zetten. Dat is iets bijzonders bij een man, die de kunst van het luisteren, het afwachten zo beheerste. Het is iets geweldigs bij een theoloog, wiens epochè meestal pas daar begint, waar hij zelf van achter zijn ontwerp te voorschijn moet komen.

Deze eenheid des levens is de vrucht van het geloof. Maar het is ook een emotioneel verzet tegen de differentiatie in onze cultuur, die tot een desintegratie zonder weerga heeft geleid. Als van der Leeuw dit verweer historisch tracht te funderen, en de eenheid bij de 'primitieven' terugvindt, kunnen wij hem niet meer volgen. Ten dele ligt dit aan zijn dubbelzinnig structuurbegrip, waarin de zinvolle samenhang en de historische gegevens niet alleen op gespannen voet met elkaar staan, maar ook telkens stui-vertjewisselen, zoals vooral in *De primitieve mens en de religie* alleen al uit de gang van het betoog blijkt. Noch sociaal, noch economisch, noch psychologisch of religieus is de wereld der primitieven een eenheid. Elk schriftloos volk heeft zijn eigen geschiedenis, ook al kunnen wij die niet meer afschrijven, en daarom is het zelfs onmogelijk van een 'primitieve wereld' te spreken<sup>2</sup>. Meer nog: ook binnen het kader van één stam is het niet de *homo religiosus*, die het beeld der cultuur bepaalt. Radin heeft aange- toond dat juist hij niet zelden een out-cast is<sup>3</sup>.

Eén voorbeeld uit de talloze, die zich aandienen, moet hier volstaan. Toen de Braziliaanse Chokleng-Indianen, die tot dan toe de metalen bijl niet kenden, voor het eerst een omgehakte boom aantroffen, waren zij ten zeerste verbaasd. De procedure, die zij dan volgen, om dit wonder te ontraadselen, is eerder koel-wetenschappelijk dan religieus. Hoe zij, de sporen volgend, de blanke eigenaars van de bijlen afmaken en, na deze vreemde wezens aan een anatomisch onderzoek te hebben onderworpen, met de nieuwe instrumenten gaan oefenen, is een verhaal vol macabere humor, dat de lezer bij Métraux zelf moet naslaan<sup>4</sup>. Eerst als de bijlen hun wonderbaarlijke vermogens hebben onthuld, denken deze practici aan 'des forces surnaturelles'. Pas dan komt de religie aan de beurt. Als ... wij hier tenminste niet te maken hebben met de huiver voor de techniek, die zelfs de meest aangepaste televisie-bezitter nog wel eens pleegt te over-

<sup>1</sup> Naar aanleiding van Vestdijk's *Toekomst der Religie*, in *Wending* 3 (1948-1949), p. 451-453.

<sup>2</sup> Cf. o.a. S. Hofstra, *Differenzierungserscheinungen in einigen afrikanischen Gruppen*, diss. A'dam 1933; dezelfde, 'Het vraagstuk der primitieve mentaliteit', *Nieuw Theol. Tijdschr.* 28 (1939) p. 331 sq.; J. J. Fahrenfort, *Dynamisch en logisch denken bij Natuurvolkeren*, 1933; dezelfde, *Het mythisch denken in de moderne samenleving*, ac. or. A'dam 1946.; T. G. S. Moelia, *Het primitieve denken in de wetenschap*, diss. Leiden 1933, om bij de Nederlandse litteratuur te blijven. Verder wat op blz. 41 in noot 1 wordt vermeld.

<sup>3</sup> P. Radin, 'Die religiöse Erfahrung der Naturvölker', p. 33.

<sup>4</sup> A. Métraux, 'La révolution de la hache', in: *Diogenes*, no. 25, 1959, p. 37 sq.; gebaseerd op een niet nader genoemde studie van Dr. Darcey Ribeiro voor de UNESCO over de aanpassing der Braziliaanse Indianen.

vallen en die de organisatoren van de Brusselse wereldtentoonstelling met al hun kanseltaal niet konden verbloemen.

De eenheid des levens, in de *homo religiosus* belichaamd, is dus niet historisch of geografisch te fixeren. Zij is een grensbegrip. De vraag is nu, of zij daarmee is gekwalificeerd tot een Eldorado en of van der Leeuw's poging tot anthropologie misschien uiteindelijk niets meer is dan een uitdrukking van het romantisch heimwee naar een ontwerp, dat verloren is gegaan. Het zou ons bevreemden, als dat de eindconclusie moest zijn, bij een man, die de gevaarlijke zuiging van de romantische levenshouding zo goed begreep als juist van der Leeuw<sup>1</sup>.

Het is ook niet waar. Zelfs niet als de primitieve eenheid des levens voor van der Leeuw niet meer geweest zou zijn dan een romantisch ideaal, dat even weinig historische grond onder de voeten had als het beeld van onze godzalige zeventiende eeuw bij een ouderwets theocraat. In de eerste plaats omdat, wetenschappelijke vergissing of niet, deze eenheid door van der Leeuw is voorgeleefd. En in de tweede plaats omdat zijn anthropologie tenslotte niet gefundeerd is in het heimwee. Dat heimwee is er steeds in aanwezig, maar het wordt uiteindelijk opgenomen in een veel krachtiger tegenbeweging, die van de verwachting. Ter vermijding van stichtelijkheden kan ik deze verwachting het best omschrijven met van der Leeuw's eigen woorden, die hier, losjes geformuleerd, het wezenlijke uitspreken: 'Als je maar diep genoeg in de mens graaft, kom je uiteindelijk bij God terecht'. Dat 'uiteindelijk' is voor ons misschien nog problematischer geworden dan het voor van der Leeuw levenslang geweest is. Maar ook deze verlegenheid is een *problème*, een ontwerp, waarbij wij niet kunnen blijven. Op grond van deze situatie heeft Claude Lévi-Strauss onlangs voorgesteld, het woord anthropologie maar te vervangen door entropologie – de leer der desintegratieverschijnselen<sup>2</sup>. Ik wil deze klemmende formule niet ontkrachten door over haar uit te wijden. Ik zet er liever een ander woord naast, dat even scherp is: 'Es gibt eine Anthropologie nur des wiedergeborenen Menschen'.

Daarmee krijgt van der Leeuw dus het laatste woord. Of hij het ook heeft, of hij dus een doorzicht kan openen naar een nieuwe relatie tussen de mens en zijn ontwerp – die vraag stond aan het begin van dit artikel en zij staat, met iets meer nadruk misschien, aan het einde.

Groningen

L. LEERTOUWER

<sup>1</sup> Cf. zijn 'Romantische Studiën', in *Levensvormen*, 1948, p. 161 sq.

<sup>2</sup> Claude Lévi-Strauss, *Tristes tropiques*, 1955, p. 448.



## De mens en het Zijn

### Het ontwerp van Paul Tillich

De visie op de mens wordt in Paul Tillich's *Systematic Theology*<sup>1</sup> niet in een afgeronde anthropologische paragraaf uiteengezet. De structuur en de methode van zijn wijsgerig-theologisch systeem brengen het met zich mee, dat de beschouwingen over het menselijk zijn over het gehele werk worden verdeeld. Wie zich in Tillich's anthropologische inzichten verdiept ziet zich dus geconfronteerd met zijn gehele systeem. Dit geldt temeer omdat de mens in dit systeem een sleutelpositie inneemt, zowel wat betreft de methode alsook met betrekking tot het systeem dat met deze methode wordt ontvouwd.

Overigens betekent dit in beginsel niet, dat de beschouwingen over de mens als methodologische onderstelling losstaan van de eigenlijke ontologische en theologische leer over de mens. Daarvoor hangen systeem en methode te nauw samen, of sterker nog: de methode behoort tot het systeem zelf, zij vormt daarvan een beslissend aspect, in zoverre zij berust op een voorlopig inzicht in de 'stof', waarmee het systeem zich bezighoudt<sup>2</sup>. Aldus vormt Tillich's systeem één grote cirkelbeweging, waarin systeem en methode, het geheel en de delen, elkaar voortdurend onderstellen. Meer in het bijzonder wordt deze cirkelbeweging bepaald door de onderlinge samenhang van ontologie en anthropologie. Deze laatste berust wel op de ontologie, maar de toegang tot de leer van het Zijn (*esse ipsum*) ligt in het zijn van de mens zelf. Daarin bestaat de sleutelpositie, die de mens in Tillich's filosofie en daarmee in zijn gehele systeem inneemt. De mens is niet alleen voorwerp van wijsgerige analyse om der wille van de mens zelf, hij is tevens het 'materiaal' met behulp waarvan de eigenlijke wijsgerige vraag zijn beantwoording moet vinden. Hij is dit echter in een bepaald opzicht, nl. in zoverre hij zelf de vraag naar het Zijn stelt. 'Man occupies a pre-eminent position in ontology, not as an outstanding object among other objects, but as that being who asks the ontological question and in whose self-awareness the ontological answer can be found'<sup>3</sup>.

De toegang tot het systeem ligt in de vragende mens. Deze is bij wijze van spreken het vliegwiél, met behulp waarvan de cirkelbeweging van het systeem op gang gebracht wordt. Daarmee is zowel de relatie van de mens tot zichzelf als die tot het Zijn geïntroduceerd. Geen vraag is mogelijk, zonder 'self-relatedness' van het subject, dat de vraag stelt. En geen vraag is mogelijk, zonder dat het subject van de vraag tegelijkertijd 'verwijderd' is *van* is participeert *in* hetgeen hij vraagt<sup>4</sup>. De relatie van menselijk zijn en het Zijn en de 'self-relatedness' van de mens zijn de beide fundamentele en onderling vervlochten onderstellingen van Tillich's ontologie en anthropologie. Het is de mens die in zijn eigen existentie de vraag naar het Zijn stelt en daarin tevens een antwoord op die vraag vindt, omdat hij in

<sup>1</sup> P. J. Tillich, *Systematic Theology* wordt geciteerd naar de amerikaanse uitgave, University Press of Chicago, Chicago (Ill.), vol. I, 1951, vol. II, 1957. In het vervolg aangeduid als *ST*.

<sup>2</sup> Cf. *ST* I, 60.

<sup>3</sup> *ST* I, 168.

<sup>4</sup> P. J. Tillich, *De moed om te zijn*, vertaling C. Burger, Utrecht 1955, blz. 45.

eigen existentie de structuur van het Zijn onmiddellijk ervaart. Anderzijds stelt hij niet alleen die vraag, hij is een vraag. 's Mensen zijn is de vraag van zijn existentie, d.w.z. in zijn zijn gaat het de mens om het Zijn<sup>1</sup>.

Tillich legt hier zelf het verband met Heideggers uitgangspunt in *Sein und Zeit*<sup>2</sup> volgens hetwelk immers de Daseinsanalyse de grond leggen moet voor de eigenlijke ontologie. Tweeërlei is echter het onderscheid met Heideggers positie, al noemt Tillich zelf dit onderscheid niet. In de eerste plaats komt hij niet tot de principiële onderscheiding van menselijke existentie en 'existence generally'. De mens onderscheidt zich wel door zijn bewustzijn en zijn vrijheid van het zijnde in het algemeen; maar men krijgt de indruk dat dit veeleer een kwalitatief gradueel verschil dan een principiële verschil betekent. In de tweede plaats ontbreekt de gedachte van de 'Jemeinigkeit des Seins', waarom het de vragende mens te doen is bij Heidegger<sup>3</sup>.

De mens, hoewel dus onderscheiden door zijn (zelf)bewustzijn en zijn zijnsvraag, is als existentie met de totaliteit van het zijnde verbonden. Hij participeert in de condities van al het zijnde en vindt daardoor de toegang tot de wezenlijke structuur daarvan. De eigen eindigheid bijv., onmiddellijk door de mens ervaren, maakt de weg vrij voor de ontdekking van de eindigheid als een fundamentele bepaling van al het zijnde. Zo ontdekt de mens zichzelf als deel van de wereld en de wereld in zichzelf. Zij participeren wederzijds in elkaar. Deze wederzijdse participatie is de primaire ontologische structuur, aangeduid als de dialectische relatie van 'zelf' en 'wereld'. De mens 'heeft' een wereld en is zelf een deel daarvan. Hij is een mikrokosmos, waarin de structuur van de makrokosmos exemplarisch ontdekt wordt door de onmiddellijke zelf-ervaring<sup>4</sup>. Als een volledig geïndividualiseerd zelf is de mens van al het zijnde onderscheiden. Daardoor is hij in staat tot transcenderen boven elke specifieke omgeving en situatie. Daardoor participeert hij onbeperkt in zijn wereld, die echter tenslotte het universum is, zij het dat dit onder de existentiële condities telkens een beperkte participatie is. Toch heeft de mens als persoon kosmische betekenis, 'for in man all levels of being are present'<sup>5</sup>. Weliswaar is deze universele betekenis van het menselijk zijn feitelijk steeds beperkt, maar krachtens de parallelie van subjectieve en objectieve logos, 'the rational structure of mind and reality', deelt hij in het universum<sup>6</sup>. De hem ter beschikking staande universalia, gegeven met de taal, laten hem niet

<sup>1</sup> 'Man is the question he asks about himself, before any question has been formulated', *ST* I, 62. 'The question, asked by man, is man himself. He asks it, whether or not he is vocal about it. He cannot avoid asking it, because his very being is the question of his existence'. *ST* II, 13.

<sup>2</sup> Cf. *ST* I, 62, 168.

<sup>3</sup> M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1953, S. 42: 'Das Sein, darum es diesem Seienden (sc. dem Dasein) in seinem Sein geht, ist je meines'. Het is opvallend, dat Tillich deze gedachte in zijn *Systematic Theology* verzwijgt en haar elders wel noemt, echter zonder ermee in discussie te treden. Cf. *Theology of culture*, New York 1959, p. 103.

<sup>4</sup> 'When man looks at his world, he looks at himself as an infinitely small part of his world.' *ST* I, 171.

<sup>5</sup> *ST* II, 120; cf. *ST* II, 62. 'Man is the creature, in which the ontological elements are complete'. *ST* I, 260. Hij is 'the microcosmos, in whom the powers of the universe are united'. *ST* II, 23.

<sup>6</sup> 'Subjective reason is the structure of the mind which enables it to grasp and to shape reality on the basis of a corresponding structure of reality'. *ST* I, 76.

in de situatie opgaan, maar geven hem de mogelijkheid daaraan te ontsnappen<sup>1</sup>, meer dan een omgeving: een wereld te hebben.

Deze ontsnapping behoort tot de kern van Tillich's antropologie, in zoverre zij het kenmerk bij uitstek is van de menselijke existentie zelf. De mens verschijnt als het wezen, dat aan zichzelf als existentie poogt te ontsnappen, en dat lijdt onder de omstandigheid, dat hij aan zichzelf als essentie ontsnapt en ontvallen is. Hij ervaart zichzelf als existentie, als een zijnde dat eindig is en vervreemd van het Zijn, als de plek waar de krachten van Zijn en niet-zijn met elkaar botsen. Tegelijkertijd is hij de vraag naar het Zijn, in zoverre hij zich eigen eindigheid en vervreemding bewust is. Hij is die vraag in zoverre existentie het door de kracht van het niet-zijn bedreigde Zijn is.

Existentie is het in de actualiteit getreden Zijn, de actualisering van essentie en potentialiteit. De beslissende kenmerken daarvan bestaan in eindigheid en vervreemding, die de mens met al het zijnde deelt<sup>2</sup>. De overgang van essentie naar existentie, waardoor de mens terecht komt in het vragen naar het Zijn, waardoor zijn eigen zijn als existentie hem tot vraag wordt, en waardoor eindigheid en vervreemding zijn deel worden, deze overgang is niet te achterhalen. Dat betekent, dat de existentie niet uit de essentie valt te verklaren, existentie is niet 'an imperfect fulfillment' van essentie, noch daaraan inhaerent<sup>3</sup>. In die zin distantiëert Tillich zich van dat essentialisme, dat de existentie beschouwt als een resultaat van de essentie, en niet als het afscheid daarvan.

Omgekeerd kan existentie niet uit zichzelf tot het essentiële zijn terugkeren, evenmin als zij uit zichzelf verklaarbaar is. Existentie kan niet worden afgeleid, zij heeft geen oorsprong in een tijdelijk, ruimtelijk gebeuren<sup>4</sup>. 'Existence is not an event in time and space but the trans-historical quality of all events in time and space'<sup>5</sup>. De overgang, 'transition', van essentie naar existentie is een gegeven; 'it has the character of a leap and not of a structural necessity'<sup>6</sup>. Met deze uitspraak duidt Tillich het 'existentialistische' karakter van zijn systeem aan, in onderscheid van essentialistische visies. Deze zienswijze is daardoor tevens bepalend voor de visie op het zijn van de mens, de analyse waarvan de grondslag van de ontologie vormt. Zo tracht Tillich de existentie als existentie te handhaven, zonder de essentie prijs te geven. De facticiteit van de existentie, haar onherleidbaarheid tot 'essential being', het alogisch karakter van de overgang van essentie naar existentie moet worden bewaard, zonder dat het verband van essentie en existentie radicaal wordt verbroken. Deze worsteling om de vraag naar de verhouding van essentie en existentie is fundamenteel. Zou immers deze betrekking geheel worden doorgesneden, dan zou het uitgangspunt, de menselijke existentie als *locus* van de vraag naar het Zijn, zoals Tillich dat opvat, worden verlaten. Juist daarom kan hij

<sup>1</sup> 'With his language, he (sc. man) has universals which liberate him from bondage to the concrete situation to which even the highest animals are subjected', *ST* II, 31. 'Language, as the power of universals, is the basic expression of man's transcending his environment, of having a world'. *ST* I, 170, cf. 176.

<sup>2</sup> *ST* II, 43.

<sup>3</sup> *ST* II, 29.

<sup>4</sup> *ST* II, 37.

<sup>5</sup> *ST* II, 40.

<sup>6</sup> *ST* II, 44.



ook niet meegaan met het adagium 'l'existence précède l'essence'. Dat zou de zijnsvraag, zoals hij die verstaat, onmogelijk maken; het zou het einde betekenen van de ontologie zelf. Vandaar dan ook, dat Tillich steeds de indruk geeft, dat hij bepaalde stromingen in het europeese existentialisme meer beschouwt als 'cultuurverschijnselen', die uiting geven aan de algemeen menselijke situatie in onze tijd, zoals ook kunst en letterkunde dat doen, dan als volwaardige ontologie. Deze filosofieën behelzen de existentie-vraag, ze kunnen op deze vraag geen antwoord geven. In zoverre zij dit antwoord wel geven, is het aan andere bronnen ontleend. Zo vormen ze alleen de hulpmiddelen voor de existentieanalyse zoals Tillich die in eigen systeem toepast. Een wijsgerige discussie daarmee ontstaat niet<sup>1</sup>.

De eigenlijke ontologische vraag kan dus alleen gehandhaafd worden, indien de existentie zowel op zichzelf als op de essentie is betrokken. De vraag die de menselijke existentie is en stelt, kan alleen gesteld worden als het gevraagde tegelijkertijd af- en aanwezig is. De mens kan zijn vraag stellen, omdat en in zoverre hij reeds (of nog?) in het gevraagde deelt.

Het verlossende woord is hier: vervreemding, 'estrangement'. Vervreemding voldoet aan de bovengenoemde voorwaarde: zij omvat én de breuk én de samenhang met dat waarvan de mens vervreemd is, zijn ware, essentiële zijn, wat hij eigenlijk is en te zijn behoort<sup>2</sup>. De menselijke existentie is de status van vervreemding van het ware menselijke zijn. Deze vervreemding is zowel een zaak van menselijke schuld als een kwestie van universele tragiek. Zij bepaalt de ambivalente relatie tot zijn eigenlijke zijn, waarvan hij wel gescheiden is, maar waartoe hij niettemin wezenlijk behoort<sup>3</sup>. Met de term 'estrangement' en zijn dialectische interpretatie daarvan bereikt Tillich inderdaad wat hij beoogt: het serieus nemen zowel van de existentie als 'gevalzen essentie', alsook van de essentie als een in de existentie gehandhaafde structuur, die op de existentie vat heeft zowel in ontologische als in normatieve zin.

De mens behoort tot datgene, waarvan hij vervreemd is. Als existentie deelt hij in zijn essentie. Zonder de essentie is de existentie niet denkbaar. Deze laatste is én de expressie én de weerspreking van het Zijn, logisch is zij er de uitdrukking van. De essentie geeft de existentie haar zijn (*ousia*); voor zover de essentie tevens normatieve betekenis heeft, is existentie de weerspreking van deze norm<sup>4</sup>. Omgekeerd moet echter de overgang van essentie naar existentie uit de structuur van deze laatste worden afgeleid<sup>5</sup>. De in het Zijn gelegen polariteiten, die in 's mensen essentie in harmonieus evenwicht zijn, worden in zijn existentie verzelfstandigd en gaan conflicteren. Vrijheid wordt willekeur; lot, 'destiny', wordt mechanische noodwendigheid; individualisatie wordt eenzaamheid; participatie

<sup>1</sup> Men zie bijv. de twee opstellen gewijd aan het existentialisme, in *Theology of culture*, p. 76-126.

<sup>2</sup> 'Man as he exists is not what he essentially is and ought to be. He is estranged from his true being.' *ST II*, 45, cf. 81.

<sup>3</sup> 'One belongs essentially to that from which one is estranged. Man is not a stranger to his true being, for he belongs to it', *ST II*, 45. 'To be outside the divine life means to stand in actualized freedom, in an existence which is no longer united with essence', *ST I*, 255, cf. 65.

<sup>4</sup> *ST I*, 203.

<sup>5</sup> *ST II*, 37.

wordt objectivatie<sup>1</sup>. Samengevat: in de existentie hebben we te maken met de 'gedehumaniseerde' mens. 'Existence is estrangement and not reconciliation; it is dehumanisation and not the expression of essential humanity. It is the process in which man becomes a thing and ceases to be a person'<sup>2</sup>.

Deze dehumanisatie is een, zo niet de sterke impuls van Tillich's denken, voortgekomen uit de verontrusting over die situatie, die hij zelf steeds omschrijft als 'industrial society'. Zijn boek *De moed om te zijn* draagt als ondertitel: 'Over de redding der menselijke persoonlijkheid'. Zijn vooraanstaande plaats in de Duitse religieus-socialistische beweging na 1918, zijn pleiten voor een theonome cultuur, de methodische grondslag van zijn wijsgerig-theologisch systeem – de correlatie van existentie-vraag en theologisch antwoord – zijn alle in verband te brengen met deze veront-ruste aandacht voor de menselijke existentie en de daaraan inherente zelfvervreemding in al haar verschijningsvormen<sup>3</sup>. Een christelijk humanisme zal het antwoord moeten zijn op deze in zijn existentie van zichzelf vervreemde mens. Zijn overwinning op de existentiële zelfvervreemding is niet denkbaar zonder de verticale dimensie van de existentie zelf en de persoonlijke beslissingen die hij krachtens deze dimensie kan nemen. Dat moet de mens uitleiden uit die existentiële vertwijfeling, waaraan hij ten prooi valt door zijn – niet aan een bepaalde cultuursituatie gebonden – transhistorische vervreemding van zichzelf.

Het probleem van Tillich's anthropologie spitst zich toe op deze dehumanisatie als de consequentie en de inhoud van de vervreemding. We wezen er al op, dat bij Tillich de gedachte van de 'Jemeinigkeit des Seins' zoals die door Heidegger wordt gesteld, ontbreekt. De afwezigheid daarvan blijft hem principiële onderscheiden van Heideggers inzet, hoe nauw Tillich zelf ook in ander opzicht het verband wil leggen. Wat de existentie aangaat liggen bij Tillich de universeel menselijke mogelijkheden, de potentialiteiten, voor de existentie. De vraag van de mens naar zichzelf is een vraag naar het 'verleden', dat geen verleden is aangezien de val, de actualisering van de potentialiteit, de overgang van essentie naar existentie, een universele en transhistorische aangelegenheid is, een 'gebeuren' in metaforische zin. Het gaat aan elk concreet gebeuren vooraf en maakt dit mogelijk. De dehumanisatie is juist daarom ook een status die niet met een speciale cultuursituatie of cultuursector samenvalt. Deze geven alleen uitdrukking aan de ontmenselijking; zij expliceren 'de gevallen staat' van de mens. Omgekeerd sluit de situatie de vraag naar de humanisatie in zich; de situatie herbergt de existentie-vragen, waarop de theologie haar antwoord geven moet. Zij moet de raakpunten laten zien van vraag en antwoord, van existentiële vervreemding en 'verzoening', niet alleen voor de menselijke existentie, maar door deze heen voor existentie als zodanig, de geactualiseerde schepping.

Zoals in de scheppingsleer ten eerste schepping en val coïncideren – geactualiseerde potentialiteit is existentie – en voorts deze actualisering geschiedt door de mens krachtens zijn eindige vrijheid, zo is in de christo-

<sup>1</sup> Cf. ST II, 62sq. In *De moed om te zijn* wordt dit thema nader uitgewerkt wat betreft participatie en individualisatie. Zie de hoofdstukken 4 en 5.

<sup>2</sup> ST II, 25.

<sup>3</sup> Zie bijv. '*Der Mensch im Christentum und im Marxismus*' en '*Protestantische Vision*', Sozialwissenschaftliche Schriftenreihe, Düsseldorf 1953.

logie als antwoord op de existentievraag een coïncidentie van existentiëel en essentiëel zijn aan de orde. In de persoon van Jezus als de Christus wordt deze coïncidentie gevonden. Jezus als de Christus is de verschijning van 'essential manhood' onder de condities van de existentie. Hier ligt de christelijke paradox: dat de Christus de condities van de existentie op zich neemt zonder door deze te worden overweldigd. Daarom is in hem 'the New Being'. Hij overwint de existentiële vervreemding in de vervreemding zelf. 'Adam voor de val' is het beeld van de mens enkel en alleen naar zijn potentialiteit. Jezus als de Christus is de gerealiseerde en niettemin niet vervreemde essentialiteit, de verzoening van essentie en existentie, potentialiteit en actualiteit. 'New Being is essential being under the conditions of existence, conquering the gap between essence and existence'<sup>1</sup>. Elders heet het: 'In all its concrete details the biblical picture of Jesus as the Christ confirms his character as the bearer of the New Being or as the one in whom the conflict between the essential unity of God and man and man's existential estrangement is overcome'<sup>2</sup>.

Doordat 'the New Being' verschijnt in en als een persoon, krijgt ook dit nieuwe zijn universele betekenis. Het is het universele antwoord op de universele vraag die met de existentie gegeven is. Wat de mens betreft ligt in de verschijning van Jezus als de Christus dus de doorbreking van de dehumanisatie. Als geïncarneerde logos is dit nieuwe zijn de identiteit van het absoluut-concrete en het absoluut-universele<sup>3</sup>. Dat is bepalend voor de theologie waarin universaliteit en concreetheid beide moeten worden gehandhaafd. Deze zijn verbonden in het persoon-zijn, d.w.z. in gerealiseerde 'God-Manhood'.

Elke anthropologie is leer omtrent de mens in zijn relaties. Formeel en materieel is de anthropologie afhankelijk van de relaties, die in ogenschouw worden genomen. Tillich's anthropologie beschouwt de mens in zijn relaties tot het Zijn zelf. Zoals we gezien hebben worden deze betrekkingen tot het Zijn met verschillende termen aangeduid. Zij dienen zich aan als vraag naar het Zijn, als 'behoren tot' en 'gescheiden zijn van', als vervreemding en participatie. Het gaat daarbij steeds om de verhouding van de mens als existentie tot het Zijn zelf, waarin zijn essentie en potentialiteit zijn opgenomen. Daardoor is de existentie zelf deze relatie: als existentie is de mens 'a mixture of being and non-being'<sup>4</sup>. In feite wordt de mens herleid tot een relatie met het Zijn, waaraan hij krachtens zijn existentie deel heeft: het Zijn is dat, waarin al wat is, deel heeft, participeert, ook al is deze participatie door 'non-being' beperkt. Door in deze zin het Zijn voorop te stellen en het bovendien te verbinden met normatieve essentie, is Tillich's anthropologie a-historisch; wel is de mens een historisch wezen, maar de relaties, die hij als zodanig in de geschiedenis heeft worden niet verdisconteerd. 'The structure of a being *which has history* underlies all historical changes. This structure is the subject of an ontological and theological doctrine of man'<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> ST, II, 118sq.

<sup>2</sup> ST II, 125.

<sup>3</sup> 'The Logos doctrine as the doctrine of the identity of the absolutely concrete with the absolutely universal is not one theological doctrine among others; it is the only possible foundation of a christian theology which claims to be *the* theology', ST I, 17.

<sup>4</sup> P. J. Tillich, *Biblical religion and the search for ultimate reality*, London 1955, p. 11.

<sup>5</sup> ST I, 167.



De mens verzinkt in het Zijn, doordat de participatie als een niet-dialectisch begrip wordt opgevat. De dialectische beweging, die alle relaties tot het Zijn kenmerkt, wordt omvat door de niet-dialectisch geïnterpreteerde conceptie van de participatie. Wat Tillich enerzijds met de dialectische structuur van de vervreemding beoogt, de handhaving van de existentie ten opzichte van de essentie, doet hij anderzijds teniet door de term participatie. Participatie is de onderstelling van alle relaties. 'Without participation the category of relation would have no basis in reality'<sup>1</sup>. Nog afgezien van het niet alleen veelvuldige, maar ook veelsoortige gebruik van de term, ligt in deze positieve en monovalente opvatting van participatie, en in haar prioriteit ten opzichte van de relatie-categorie de grond van Tillich's in wezen idealistische anthropologie en ontologie en hun zijns-mystieke origine<sup>2</sup>. Participatie is voor hem een positief gekwalificeerde relatie, die als de eigenlijke en essentiële relatie gesteld wordt. Zij ligt 'dieper' dan de vraag en de vervreemding, die beide een 'ja' en een 'neen' inhielden. Bij het begrip participatie houdt de dialectiek op. Daarmee verliezen toch tenslotte het niet-zijn en de existentie hun laatste ernst. De sprongsgewijze overgang van essentie naar existentie, die in de term vervreemding nog enigszins kon worden bewaard, verliest hier uiteindelijk haar radicale breuk-karakter. Door participatie ontsnapt de mens aan de ernst van zijn situatie. De negatieve relatie tot het Zijn is onmogelijk. De zijnsvraag, die een relatie tot het Zijn onderstelt, kan geen negatief antwoord verwachten, als in de participatie alleen het positieve element tot gelding gebracht wordt. Daarom is de zijnsvraag bij Tillich geen werkelijke vraag naar zijn of niet-zijn. Het is de vraag, of ik wel of niet ben, wat ik te zijn behoor, en niet de kwestie van de zijnsmogelijkheid zelf. Werkelijk vragen echter onderstelt de mogelijkheid van een negatief antwoord<sup>3</sup>. Het houdt rekening met de mogelijkheid, dat de onderstelde relatie de afwezigheid van alle relatie is. Tillich poneert echter de relatie *a priori* als een positieve, door in de omschrijving van de existentie uit te gaan van de participatie in het Zijn.

De 'ontological shock', waaruit de zijnsvraag ontstaat<sup>4</sup>, is de bewustwording van mogelijk niet-zijn, het besef van eigen eindigheid, 'being limited by non-being'<sup>5</sup>.

Het is echter niet duidelijk, hoe op grond van de mystieke participatie in het Zijn de ontologische vraag kan ontstaan, als de ervaring zelf niet een negatief element bevat, als 'finitude' betekent 'being limited by non-being' en aldus het niet-zijn niet zelf 'bevat'. Het gebruik van de term 'eindigheid' is op zichzelf reeds veelzeggend. Het gaat om de confrontatie met *mogelijk* niet-zijn. De zelfervaring is zijnservaring, mogelijk op grond van participatie en het besef daarvan. Daarmee komt echter de zelf-ervaring in feite buiten de existentie te staan. Zij wordt essentie-ervaring en identiek met de participatie daarin en leidt zo *a priori* tot een positieve beantwoording van de existentie-vraag<sup>6</sup>. De betrekking, die de mens heeft tot

<sup>1</sup> ST I, 177.

<sup>2</sup> Cf. ST I, 44sq.

<sup>3</sup> Cf. J. P. Sartre, *L'être et le néant*, éd. Paris 1953, p. 39s.

<sup>4</sup> Cf. *Biblical religion*, p. 49.

<sup>5</sup> ST I, 189.

<sup>6</sup> Wel noemt hij 'radical doubt' de eerste stap van de filosoof, *Biblical religion*, p. 49, maar 'doubt belongs to his (sc. man's) essential being', ST II, 72.

zichzelf, komt uiteindelijk neer op zijn relatie tot, d.w.z. zijn participatie in zijn ware zijn of essentie.

Daarmee verdwijnen historie en situatie uit het gezicht. De aprioristische hantering van het begrip participatie ontmantelt de mens. Zijn actuele situatie wordt tot de vorm, waarin zijn existentie-vraag zich hult, de menselijke wereld breidt zich uit tot universum, welks structuur des mensen eigenlijke wereld wordt. Uitgaande van de eenduidige zelf- en wereldervaring opent Tillich voor de mens steeds wijder perspectieven. Zo worden echter de existentiële relaties in de participatie verzwolgen. Zijn poging tot verbinding van een tegelijkertijd existentiële en objectieve ontologie en anthropologie en zijn zoeken naar een weg om uit te komen boven historisch en wijsgerig relativisme en idealistisch absolutisme, leiden tot een universalisme, dat gegrond is op alomvattende participatie.

De participatie van mens en universum, van de mens en het Zijn, verbreekt echter de relaties. De mens, die in alles deelt, heeft geen enkele levende relatie. Hij is een eenzaam mens, een 'conscience solitaire'. Echte wederkerigheid ontbreekt hem. Zijn taal bestaat in universalia, die hem uit zijn beperkte eindigheid bevrijden, en waardoor hij in beginsel van elke concreetheid wordt ontslagen. In de verte rijst het persoonlijkheids-ideaal op, dat bestaat in het bezit van de 'Macht der Selbstbemächtigung'. Het is het ideaal der vrijheid. 'Denn frei sein heisst, seiner selbst mächtig sein, nicht an seine gegebene Natur gebunden sein.' 'Persönlichkeit ist dasjenige individuelle Sein, das sich zum universalen Sein erhebt'<sup>1</sup>.

De verbinding van filosofie en theologie ligt voor Tillich in de beantwoording van de menselijke vraag naar het zijn, die in haar universaliteit een universeel en concreet antwoord behoeft. Tot welke moeilijkheid dit uitgangspunt leidt mogen we met Tillich's eigen woorden aangeven. De lezer kan het citaat lezen met directe betrekking tot Tillich zelf als ontologisch filosoof. 'He who seriously asks the question: Why is there something, why not nothing?' has experienced the shock of non-being and has in thought transcended everything given in nature and mankind. He has dissolved (usually without intending to do so) the ties with any community of belief. Again one may ask: Is it not impossible to unite the solitude of the prophet which binds him to the community with the loneliness of the philosopher which separates him from the community?'<sup>2</sup> Het is onmiskenbaar, dat Tillich niet alleen filosoof wil zijn, maar ook 'profeet', die de gedehumaniseerde mens wil terugleiden tot zijn ware zijn. Als filosoof verlaat hij de beperkte 'community of belief', als profeet keert hij terug tot de grenzenloze 'community of reason'. Hij beantwoordt 'the question of reason' eerder dan 'the question of belief'<sup>3</sup>. Hij beantwoordt daarmee eerder de vraag van de mens die reeds deelt in zijn 'ultimate concern' en wiens participatie daarin alleen moet worden bewust gemaakt en gericht, dan dat hij zich bezighoudt met de mens, die een 'ultimate concern' kiest of gekozen heeft en zich zo een wereld en een situatie schept. De noodwendige participatie in wat eigenlijk 's mensen 'ultimate concern' zijn moet, maakt Tillich en

<sup>1</sup> Paul Tillich, *Der Protestantismus*, Prinzip und Wirklichkeit, Stuttgart 1950, S. 159f.

<sup>2</sup> *Biblical religion*, p. 49.

<sup>3</sup> Hiermee is uiteraard niet bedoeld, dat Tillich tracht tot een vergelijk te komen met het rationalisme in de triviale zin van het woord. Het gaat hem niet om 'technica reason', maar om 'ontological reason': de parallele structuur van menselijke geest en objectieve werkelijkheid. Cf. *ST I*, 75sqq.

tot filosoof en tot profeet, tot profeet van het Zijn en tot filosoof van God. Tegen de filosoof zullen we moeten zeggen: 'Man cannot receive anewers to questions he never has asked'<sup>1</sup>; d.w.z. naar God vragen is niet hetzelfde als vragen naar het Zijn: de godsvraag is niet een vraag die in de situatie is geïmpliceerd, maar die een situatie schept. Tegen de profeet moet gezegd worden, wederom met Tillich's eigen woorden: 'Prophetism tries to shape reality in the power of the divine form. . . . it does not point to an eternity which is equally near to every moment of time, as mysticism does.'<sup>2</sup> D.w.z. het Zijn kan niet normatief gesteld worden, niet worden tot een bron van profetische inspiratie met het oog op de situatie; aan de mens kan niet gegeven worden wat hij niet kan verliezen, waarin hij blijft participeren.

'Does not every one of us, whether bound by biblical religion or driven to radical doubt, experience something of the destiny of the prophet and the philosopher within himself, although perhaps in a less extreme form'<sup>3</sup> Is niet deze ervaring de werkelijke vraag van de situatie zelf? Daarin is opgenomen het conflict met de situatie als inhaerent aan het profetische, dat niet op een vraag antwoordt, maar reageert op een reeds gegeven antwoord en een reeds gedane keuze. Ook de participatie in wat de situatie wezenlijk herbergt maakt van die ervaring deel uit. De vragende mens geeft door zijn situatie heen ook antwoord. Dat antwoord is het verband van de vraag en de situatie, welke laatste alleen daarom al in het 'bevragen' van de vragende mens moet worden verdisconteerd. Dat houdt de dialoog levend en geeft de mens naar wie gevraagd wordt, recht te vragen naar mij. Daar komt plaats voor die wederkerigheid, zonder welke geen anthropologie het stellen kan, en die het daardoor onmogelijk maakt, de vraag van en naar de mens te beantwoorden door in één beweging in te keren tot onszelf en het Zijn om aan het mogelijk niet-zijn te ontsnappen. Maar: 'to be or not to be, that is the question'.

*Den Haag*

E. J. KUIPER

## Boekbesprekingen

P. J. VERDAM, *Mosaic law in practice and study throughout the ages*. J. H. Kok N.V., Kampen 1959. 53 blz., ingenaaid f 2.50.

Dit reeds in 1956 voor de 38e wetenschappelijke samenkomst van de Vrije Universiteit gehouden referaat is, in uitgebreide vorm en voorzien van aantekeningen, nu ook voor het buitenland toegankelijk gemaakt. Zonder twijfel is deze studie dat waard. Het is niet gemakkelijk om in kort bestek een overzicht te geven van de wijze, waarop het Mozaische recht functioneerde gedurende een periode van ruim dertig eeuwen. Bovendien is de geschiedenis van dit rechtsstelsel niet verbonden met de geschiedenis van één groep, maar met die van vele volken en vele religieuze stromingen. Het is de bedoeling van de auteur, enkele belangrijke daden in dit bonte weefsel te volgen, waarbij hij helaas genoodzaakt is reeds vroeg de lijn van de Joodse wetsbetrachting af te snijden om zich verder aan de geschiedenis van het Mozaische recht onder de gekerstende volken te wijden. Grote nadruk wordt gelegd op de betekenis van het apostelconvent (Hand. 15) voor de houding van de jonge kerk t.o.v. de Mozaische wetten: de Christen is voortaan vrij van de 'cultisch-re-

<sup>1</sup> ST I, 65.

<sup>2</sup> ST I, 142.

<sup>3</sup> *Biblical religion*, p. 50.



ligieuze' wet, maar nu hij wil leven naar de Schrift, kan hij toch ook niet zonder meer aan de voorschriften van het O.T. voorbijgaan. Tot aan de ondergang van het Romeinse rijk is dan alleen de decaloog normatief, daarna echter wint een directe toepassing van allerlei Mozaïsche voorschriften steeds meer veld. Met de Renaissance begint de historische studie van het Mozaïsche recht, welke uiteindelijk culmineert in het moderne onderzoek, waarbij men dit recht vergelijkt met andere rechtstelsels uit het oude Oosten. Hoewel het onderwerp veelomvattend is, toch is het belangrijk, dat hier in alle beknoptheid aandacht is geschonken aan de jurist betekenis van het Mozaïsche recht voor het Christendom. Slechts een jurist met grote theologische belangstelling kon zich hieraan met succes wagen.

Amsterdam

J.C.d.M.

HEINRICH SCHLIER, *Mächte und Gewalten im Neuen Testament* (Quaestiones disputatae, herausgegeben von Karl Rahner und Heinrich Schlier, 3). Herder, Freiburg im Breisgau (1958). 64 blz., ingenaaid DM 4.80.

Ef. 1 : 21 belijdt, dat Christus troont 'boven alle overheid en macht en kracht en heerschappij en alle naam...'. Over de godsdiensthistorische herkomst van deze 'wezens', geesten, demonen, uit volksgeloof en mythologie bestaan verschillende studies. Daarnaast is deze monografie een poging, de – ook voor Bultmann onmythologische – zin van het in al die namen aangeraakte fenomeen te verstaan, 'den gemeinten Sachverhalt' te ontleden. M.a.w. dit boekje biedt essentiële theologische exegese betreffende een Nieuwtestamentisch geloofsartikel, dat in kerygma (bijv. Hand. 10 : 38) en evangelie een niet geringe plaats innam. I *Wesen und Wirken der Mächte* geeft eerst een formele, dan een inhoudelijke wezensbepaling. II *Jesus Christus und die Mächte* en III *Der Christ und die Mächte* zijn misschien wat minder verrassend; hoewel de actualiteit van bijv. blz. 46, 53v. echt en onmiskenbaar is. Geleerde excursen e.d. zijn tot een minimum beperkt. Zakelijkheid, een meesterlijk taalgebruik, ook wijsgerige eruditie stempelen dit tractaat tot iets bijzonders: dit is 'bijbelse theologie' op een voortreffelijk niveau. Aan te bevelen ter voorbereiding op het V.S.T.F.-congres 1960.

Warmond

J.S.S.

ERNST GERHARD RÜSCH, *Vom Heiligen in der Welt*. Beiträge zur Kirchen- und Geistesgeschichte. Evangelischer Verlag A.G., Zollikon (1959). 256 blz., gebonden f 15.95 (Voor Nederland: G. F. Callenbach N.V., Nijkerk).

De auteur, die enige publicaties over Zwingli, het begrip tolerantie en de Zwitserse staatsopvatting op zijn naam heeft staan, brengt in dit boek opstellen samen, die op één na (*Über ein Liebesgedicht von Ricarda Huch*) niet eerder gepubliceerd werden. Uiteenlopende onderwerpen, betreffende de Middeleeuwen, de (Zwitserse) Reformatie en de moderne tijd, komen aan de orde. Het eerste artikel, over de 9de-eeuwse ierse handschriften, aanwezig in de Stiftsbibliothek te St. Gallen, stelt de vraag naar het onbegrijpelijke karakter van de daarin vervatte miniaturen. De auteur meent, dat deze met de gnostisch-christelijke gedachtenwereld, en speciaal met de *Stromateis* van Clemens Alexandrinus in verband gebracht moeten worden. Een mogelijke samenhang hoeft men o.i. niet bij voorbaat uit te sluiten; dat de auteur iets bewezen heeft, kan men niet zeggen. Zijn artikel is feitelijk niet meer dan een suggestie. *Die Schönheit der Heiligen* bevat eveneens minder dan men zou denken. Het opstel geeft slechts een bloemlezing uit de *Legenda aurea* van Jacobus de Voragine, waaraan een enkele samenvattende conclusie wordt verbonden. Een interpretatie wordt niet gewaagd, en met name ontbreekt een vergelijking van Jacobus' uitspraken over de schoonheid der heiligen met de opvattingen bij de scholastici. De andere opstellen handelen over: *Maria in der Basler Reformation*; *Erasmus in St. Gallen*; *Die Erziehungsgrundsätze Huldrych Zwinglis*; *Das Christusbild Eduard Mörikes*; *Oswald Spenglers Geschichtsphilosophie in christlicher Sicht*; *Der Kampf um den christlichen Gehalt des eigenössischen Staatsgedankens in der Zeit vom ersten bis zum zweiten Weltkrieg*. Dit laatste, meest uitvoerige opstel van de bundel geeft een samenvattend overzicht van de staatsopvattingen van een groot aantal, ook bij ons niet bekende

zwitserse auteurs. Het is – en dit kan van de andere artikelen eveneens gezegd worden – zorgvuldig en goed geschreven. Het onderstelt niet veel bekend en zal daarom als inleiding tot deze vragen aan niet-zwitserse lezers goede diensten kunnen bewijzen. De uitvoering van het boek is, in overeenstemming met de geest van de schrijver, aesthetisch verantwoord.

Warmond

G. H. M. POSTUMUS MEYJES

GERT HAENDLER, *Epochen karolingischer Theologie. Eine Untersuchung über die karolingischen Gutachten zum byzantinischen Bilderstreit* (Theologische Arbeiten, Band X). Evangelische Verlagsanstalt, Berlin 1958. 168 blz., gebonden DM 11.80

Er is een tijd geweest dat de Byzantijnse beeldenstrijd als een terugval in de religieuze barbarij, of zelfs uitsluitend naar politieke motieven werd beschouwd. Zo zag men ook de theologische bezwaren van Frankische zijde tegen Nicea 787 in het kader van een naar het keizerschap strevende politiek van Karel de Grote. Het eigenlijke theologische onderzoek naar de Libri Carolini en de rijkssynode van Frankfort 794 is daardoor tot nu toe weinig omvangrijk geweest, en hetzelfde geldt voor de synode van Parijs 825, aldus Haendler in deel A van deze studie. Hij hanteert daar het schema van de verouderde opvatting die aan de politieke motieven de voorrang zou hebben gegeven contra het nieuwe inzicht in de samenhang van 'Politik und Religion'. Het gevaar dreigt daarbij, dat op grond van enkele citaten een zo genuanceerde studie als *Das Papsttum unter fränkischer Herrschaft* van Erich Caspar (1935, 21956) een repraesentant wordt van de eerste opvatting. Het *Opus Caroli* is voor Caspar allerminst een station op weg naar 800; wel legt het getuigenis af van de wijze waarop de koning-patricius zijn defensio-plicht in de ecclesia opvatte (te onderscheiden van een institutioneel Staatskirchentum). Het concilie van Nicea gold, aldus Haendler, niet als universeel, niet omdat de Frankische rijkskerk niet is uitgenodigd, maar omdat daar voor de Frankische theologie onaanvaardbare nieuwigheden inzake de leer werden ingevoerd. Het in de LC tot uiting komende gevoel van gepasseerd te zijn is van geringe betekenis (38). Op vaak tot tegenspraak prikkelende, maar in elk geval oorspronkelijke wijze behandelt dit deel ook Hadrianus' verloochening van zijn aandeel in de besluiten van Nicea en de verdere ontwikkeling van de beeldenstrijd.

In deel B wordt een theologische analyse gegeven van de LC en Frankfort 794. Na de filologische problemen behandeld te hebben (men vergelijkte eens de griekse en latijnse teksten van Mt 4 : 10) wijst de schrijver als centrale gedachten aan: de betekenis van de heilige Schrift en van Christus, 'missus' (!) Dei. Dit in overeenstemming met de christocentrische theologie der Franken inzake adoptianisme en filioque. De beelden worden afgewezen; m.i. negeert Haendler hier het Frankische principe van de middenweg (geen beelden'storm', maar ook geen -verering), alsook het feit dat de LC in de traditie van de stoel van Petrus (Gregorius!) willen staan, tot de bescherming waarvan Karel zich geroepen weet.

Anders dan Loofs e.a. meent Haendler, dat zich in de periode van Karel de Grote tot de synode van Parijs wel degelijk ook een dogmenhistorische ontwikkeling heeft voorgedaan (deel C). In de plaats van de H. Schrift treden de Vaders, de betekenis van Christus wijkt voor de autoriteit der Kerk, ook dit in overeenstemming met de vroomheidsgeschiedenis tijdens Lodewijk de Vrome: toenemende invloed van monniken en pausdom, sacrament en mariologie in het centrum van de theologische aandacht. In dit kerkelijk-cultische denken vinden dan ook de beelden een plaats. In het laatste deel van deze studie (D) laat de schrijver de kunsthistorische parallellen van deze ontwikkeling zien.

Hoe diepgaand de theologische ontwikkeling ook geweest mag zijn, aan het door de schrijver zelf gesignaleerde gevaar van de zwart-wit-tekening is zijn analyse toch niet ontkomen. Want er rijst twijfel, niet zozeer aan de geschetste romanisering tijdens Lodewijk de Vrome, als wel aan het beeld van een bijbels-christocentrische vroomheid tijdens Karel de Grote. Het *Opus Caroli* wordt zo toch weer, naar het voorbeeld van M. Flacius Illyricus, een van de 'getuigen der (reformatorische) waarheid'. Dit neemt niet weg dat het uitgangspunt van de samenhang van 'Politik und Religion' mij geheel juist lijkt; al dient men voor ogen te houden dat deze onderscheiding aan de moderne maatschappij is ontleend. De heldere indeling

van de stof in een logisch kader met paragrafen van telkens enkele bladzijden en de vermelding van bronnen en literatuur verraden volledige en veelzijdige beheersing van het onderwerp. Vermelden wij nog, dat deze studie, in beknoptere vorm, de schrijver gediend heeft als 'Habilitationsschrift' voor de Humboldt-universiteit in O-Berlijn.

Men leze steeds Ostrogorsky; Bild i.p.v. Schrift op blz. 91, r. 10 v.o. Een geschrift over de uitgang van de H. Geest wordt niet langer aan Alcuinus toegeschreven (100); noot 73 is niet afkomstig van Haller doch van Hauck.

Leiden

J.-W.S.

WERNER JAEGER, *Paideia*. Die Formung des griechischen Menschen. Dritter Band. Zweite Auflage. Walter de Gruyter & Co., Berlin 1955. 462 blz., gebonden DM 14.80.

Te lang reeds wacht deel III van Werner Jaegers *Paideia* op een bespreking, die kort kan zijn, omdat het hier gaat om een ongewijzigde herdruk. De eerste delen van het boek werden besproken in *Vox Theologica* 26 (1955/1956) blz. 95 en 27 (1956/1957) blz. 151v. Wie dit boek in zijn geheel wil overzien vindt daar de nodige gegevens. In dit deel wordt de bespreking van Plato's *Politeia* voortgezet (blz. 1-104). Er wordt verder uitvoerig gesproken over de Phaidros met zijn strijd tegen de retoriek, over de 'tragedie van de *Paideia*' die aan het eind staat van het experiment in Syracuse en over Plato's laatste grote werk, de *Wetten*. In dit deel van Werner Jaegers studie ontmoeten we niet alleen Plato, maar ook zijn grote tegenspeler, de rhetor Isocrates, en diens opvatting van de *Paideia*, zoals die is neergelegd in zijn rede over de *Antidosis*. Zo worden wij ingeleid in dat grote conflict tussen filosofie en retoriek, waarin 'die eigentlich entscheidenden Probleme der griechischen Geschichte jener Zeit zum Ausdruck kommen' (S.105) en dat als een *Leitmotiv* verder klinkt in de geschiedenis van de antieke wereld. En ten slotte maakt Jaeger ons vertrouwd met de gedachten over *Paideia* en *Polis*, die wij tegenkomen bij Xenophon en Demosthenes. Al met al is dit deel van *Paideia* een mooi slot van een grootse trilogie, die iedere classicus, maar ook iedere theoloog, zou moeten bezitten.

Rotterdam

J. SPERNA WEILAND

R. BAKKER, *Lot en daad, geluk en rede in het Griekse denken*. (De bezinning over goed en kwaad in de geschiedenis van het menselijk denken, deel 1). Erven J. Bijleveld, Utrecht 1957. 191 blz., gebonden f 6.90.

Na de *Geschiedenis der ethiek* van de hand van Prof. Dr. J. Severijn is in ons land geen historisch overzicht van de ontwikkeling der ethische denkbeelden verschenen. Het is dus geen wonder, dat nu een nieuwe studie over de geschiedenis der ethiek verschijnt, die wordt geschreven door Prof. Dr. J. de Graaf en zijn vroegere assistent Dr. R. Bakker, en die in de reeks Wetenschap en bezinning bij Erven J. Bijleveld verschijnt. Het eerste deel, dat het tijdvak van Solon tot Keizer Marcus Aurelius bestrijkt, is in 1957 verschenen. Dr. Bakker, theoloog en classicus, heeft zijn werk consciëntieus gedaan; het is dus een betrouwbaar overzicht, dat ons hier wordt aangereikt. Toch een paar opmerkingen.

1. Het boek zal wel zijn geschreven voor studenten enz. die moeten worden 'ingeleid' in de ethische denkbeelden van vroeger tijden. Dan is de taal vaak veel te moeilijk. Zie een zin als deze: 'De idee der polariteit, die in tal van soms duistere symbolen de diastatische werking van de logos tot uitdrukking brengt, de conceptie van het dialectische samengaan van zijn en niet-zijn tot een harmonische synthese (coincidentia oppositorum) werkten door in de wijsbegeerte van Hegel...' (blz. 21). Dat is wel waar, maar het is geheimtaal. En er zijn méér van die zinnen. Bovendien zijn de Griekse woorden soms niet vertaald (blz. 55v., 154 enz.); ook het Latijn is hier en daar onvertaald gebleven (blz. 23 enz.). En dat onder het Cals-régime!

2. In zijn inleiding zegt Prof. De Graaf 'dat het niet ging om zijn [Dr. Bakkers] visie op de Griekse ethiek vanuit zijn theologisch-wijsgerige vooronderstellingen, maar om deze Griekse ethiek zelf' (blz. 11) – en de auteur is correct binnen de grenzen gebleven. Maar het was naar mijn inzicht wel goed geweest als aan de (theologisch-)wijsgerige vooronderstellingen van de Griekse ethiek zelf wat meer aan-



dacht was geschonken, als dus op het 'kader' van die ethische denkbeelden wat meer licht was geworpen. Maar dat was misschien onmogelijk in deze 160 (kleine) bladzijden; er was echter ruimte gewonnen als de weinig relevante 'lijntrekkerij' van blz. 43v., 57v., 87-92 enz. was weggelaten.

3. Men kan van mening verschillen over de besteding van de ruimte in dit boekje. Zo krijgt de tijd vóór de Sofisten nauwelijks tien blz., de Stoa echter bijna vijftig; terwijl naar mijn inzicht de noties, die de Griekse ethiek beheersen, al in de tijd vóór Socrates werden uitgesproken, zodat de archaïsche filosofie ruimer aandacht verdient. En kan in een overzicht van de Griekse ethiek een man als Homerus geheel ontbreken?

4. Het is hier niet mogelijk in te gaan op détails; maar is de typering van het Pythagoreïsme als 'aestheticisme' (blz. 20) gelukkig? Kan men stellen, dat in het antieke Griekenland 'de politieke wet zich uitbreidde tot Wereldwet' (blz. 25) – of waren de wetten van de Polis gefundeerd in wat later de Wet der Natuur werd genoemd? Is het mogelijk Vaihingers filosofie te zien als een nadere uitwerking van de Sofistiek, die toch niet alléén uit hoffelijkheid naast de menselijke inzetten het  $\phi\upsilon\sigma\epsilon\iota$   $\delta\upsilon\iota$  erkende (blz. 28)? Is 'ontologische schuld' (blz. 37) een goede formule, nog afgezien van de vraag of de Tragic goed zijn getypeerd met wat hier wordt bedoeld? Heeft John Gould het beeld van Socrates werkelijk vertekend (blz. 38v.), of heeft hij terecht het existentiële gehalte van de socratische  $\epsilon\pi\iota\sigma\tau\eta\mu\eta$  in het licht gesteld? Zo zijn er meer vragen.

Al deze bezwaren en vragen nemen niet weg, dat ik Dr. Bakkers studie met veel waardering heb gelezen; het is goed, dat dit boekje is verschenen, en het zal zijn weg wel vinden. Er kan nog een en ander worden rechtgezet in een herdruk, waarin misschien ook voetnoten kunnen worden opgenomen; dat is een zaak van touwtrekken met de Uitgevers.

Rotterdam

J. SPERNA WEILAND

J. VAN SLOOTEN, *Inleiding tot het denken van Kant*. (Hoofdfiguren van het menselijk denken, 26). Uitgeverij Born N.V., Assen/Amsterdam z.j. (1958). 52 blz., ingenaaid f 1.60.

Een inleiding te geven is in zekere zin de kunst van het weglaten. Dr. Ir. Van Slooten (van zijn hand verscheen in dezelfde reeks de Inleiding tot het denken van Heidegger) voert ons onmiddellijk tot het *Leitmotiv* van Kants filosofie en zijn positie t.o.v. de tijdgenoten en de 18de eeuwse wijsgerige problematiek. Aan de orde komen vervolgens enige hoofdzaken, waarbij men sommige uit handboeken of lectuur van Kant bekende vraagstukken zal missen, andere op levendige en soms polemiserende wijze ziet toegelicht. De Schr. trekt daarbij steeds lijnen naar de tegenwoordige stand van zaken in fysica of wijsbegeerte. De waarde van deze inleiding (waarin op degelijke wijze steeds verwijzingen gegeven worden) is nog vermeerderd door een bibliografie van werken van en over Kant.

Leiden

J.-W. S.

J. H. VAN BEUSEKOM, *Het experiment der gemeenschap*. Een onderzoek naar plaats en functie van de 'orde' in de reformatorische Kerken. Boeken-centrum N.V., Den Haag 1958. 269 blz., ingenaaid f 14,75.

Met de ondertitel van Dr. van Beusekoms dissertatie is *in nuce* de kracht en de zwakheid van deze studie gegeven. V.B. gaat uit van de vraag naar de functie der gemeenschappen en brengt daardoor – zoals hij ook zelf schrijft (blz. 9) – vele gemeenschapsexperimenten binnen het gezichtsveld, die zich (nog) niet als orden in een meer expliciete zin aandienen. Door deze zienswijze is een schat van materiaal verwerkt, dat de breedte van de koinonische beweging, vooral van de jaren na de tweede wereldoorlog, zichtbaar maakt. Deze wijde terreinverkenning (blz. 10) is een waardevolle bijdrage aan de discussie rondom de orden in de Kerken der Reformatie.

Anderzijds brengt de vraag naar de functie der gemeenschappen een zekere eenzijdigheid met zich mee. Over het wezen van het ordeleven wordt weinig gesproken. De contemplatie, het liturgische leven, de eucharistische viering als centrum der gemeenschap, worden niet of nauwelijks behandeld, terwijl tekenend is de reserve,

die v. B. heeft ten aanzien van de opvatting, dat de liefde tot God primair is ten opzichte van de naastenliefde (blz. 216). Toch ontbreken accenten als vorgenoemd niet geheel, bijv. als de schrijver, in zijn bijbels beraad, met Stauffer spreekt over het dogologisch aspect van het discipel-zijn (blz. 112).

Waarschijnlijk kan men zeggen, dat hoe losser de binding van de door v. B. behandelde groeperingen is, des te meer zijn vraag naar (tijdelijk) doel en functie van de gemeenschap adequaat blijkt te zijn, terwijl naarmate de verbintenissen, die een gemeenschap op zich neemt, dichter naderen tot de klassieke geloften, met inzet van het gehele leven, de vraag naar de functie van de gemeenschap in de samenleving te kort schiet en aan wezenlijke trekken van die gemeenschap voorbijgaat.

Doordat de schr. van de functionele vraagstelling uitgaat, heeft hij weinig moeite de mogelijkheid van de huidige ordebewegingen tegenover de reformatorische reserve te handhaven (hoofdstuk III, 1). Een diepere bezinning op het wezen van deze gemeenschappen en confrontatie hiervan met de rijke teksten van Luther en Calvijn, die v. B. de lezer ter beschikking stelt, zal – vooral vanuit de orden zelf – nodig zijn (bijv. inzake de vragen rondom de evangelische vrijheid, de geloften, de 'angusta charitas' (blz. 155), het eren van de ouders).

Ondanks genoemde bezwaren zullen zij, die het experiment der gemeenschap leven en aan wie dit boek is opgedragen, de schr. dankbaar zijn voor de blikverruiming (blz. 174), die hij hun door zijn brede studie schenkt.

KEETJE ROZEMOND  
*Soeur de Grandchamp*

G. VAN VELDHUIZEN, *Een eeuw Rotterdamse volkswijk*. Bosch & Keuning  
N.V., Baarn 1958. 114 blz., gebonden f 4.90.

Van V. geeft in dit boekje een grondige studie van de geschiedenis van het R'damse Crooswijk, die u zult lezen, zult meemaken als de reportage van een spannende wedstrijd, in dit geval een wedstrijd tussen de Crooswijkers en een menswaardig bestaan, tussen de 'volkskerk' en het hart van dit volk. Meeslepend en bewogen tekent de schrijver ons 100 jaren menselijk en kerkelijk leven en tekort: de achtergrond van de problemen die hij in zijn andere boeken behandelt (o.a. *De kerk aan de zelfkant*, 1958, zie *Vox Theologica* 29 (1958-'59) 168). Het tijdstip voor deze publicatie is niet willekeurig gekozen: waarschijnlijk zal Crooswijk over enige tijd – en wat de wijk, niet wat de mensen betreft hoopt de schrijver het vurig – niet meer bestaan.

Een aanbeveling is overbodig; slechts kan ik opmerken, dat het boekje met talrijke foto's is geïllustreerd.

*Herpt* (N.B.)

A. J. W.

H. R. MÜLLER-SCHWEFE, *De wereld heeft geen vader*. Een schriftuurlijke benadering van het probleem der gezagscrisis. Vertaald door W. Kreuzen v.d.m. T. Wever, Franeker z.j. (1958). 100 blz., gebonden f 3.95.

Met Hans Jürgen Baden (*De grenzen der vermoedheid* en *De mens en zijn geluk*) heeft de schrijver gemeen, dat hij – hoewel na een werkelijkheidslievende analyse van de twintigste-eeuwse situatie t.a.v. het gezag – toch vooral niet pessimistisch wil zijn. Aan het eind opent hij dan ook een perspectief, waarin hij op nuchtere wijze de huidige gezagscrisis in zijn proporties en (eschatologische) verbanden zet. Omdat de Duitse ondertitel vermeldt, dat dit boekje *Gedanken eines Christen* (dus niet 'een schriftuurlijke benadering', zoals de vertaler pretendeert) bevat, mag men zich niet al te zeer opwinden over de soms vergaande vereenvoudigingen in probleemstelling en conclusies, verpakt in een overigens intrigerende aforistische en compacte stijl.

*Kampen*

J. J. B.

H. FABER, *Problemen rond het ziekbed*. Van Gorcum & Comp. N.V., Assen 1959. 107 blz., ingenaaid f 5,90.

Wil de theologie dienst aan de mens zijn, dan zal ze ook de werkelijke mens in haar vizier moeten krijgen. Te veel wordt nog over de mens heen gesproken. Daarom zegt Faber terecht dat aan het ziekbed de zielszorg psychologisch verantwoord beoefend

moet worden. 'k Geloof dat dit boekje de theoloog en pastor kan helpen. De titel belooft niet te veel; de pastor zal er al heel veel aan hebben als hij weet van de problemen die de zieke mens hem stelt. Hij zal leren aan het ziekbed niet verkon- digend tot het object te spreken, maar als subject met de zieke een gesprek te voeren. – Aarzelend, want zo enorm veel is er over het pastorale gesprek nog niet gestudeerd en geschreven. Maar men kan theologie en praktijk ook alleen maar aarzelend beoefenen, temeer daar het in de zielszorg gaat om het leiding geven aan de mens. Vragen worden besproken als: welke mens is ziek; wanneer is hij niet meer gezond; hoe reageert de mens op zijn ziek-zijn, op een komende dood; welke plaats neemt de ziekte in zijn levensgeheel in. Dr. Faber wil de psychotherapie en de ziels- zorg uit elkaar houden. Of hij dat, gezien dit boekje, ook doet, is een vraag. De doorsnee pastor zal het nog wel doen na lezing van deze problemen. En dus schreef dr. Faber een goed boek.

Nagele

G. W. DE J.

FRITZ BURI, *Basler Bekenntnis heute*. Evangelischer Verlag A.G., Zollikon (1959). 124 blz., ingenaaid f 8,20 (voor Nederland: G.F. Callenbach N.V., Nijkerk).

De theoloog Buri was onder de auteurs van deze uitgeverij tot nu toe niet te vinden, zo legt zij in een speciaal inlegvel aan de lezers uit. 'Aber es bedrängt uns die Nötigung, über die althergebrachte Richtungsgegensätze hinauszukommen.' Wij prijzen haar voor dit initiatief. 'Buri schrieb kürzlich', zegt ze verderop, 'dass ihm in der Bibel die Freude an Wirklichkeiten aufgegangen sei, von denen er bei seinen Lehrern nichts gehört habe.' Maar ze ontsiert deze eerlijke uitspraak door te vervolgen: 'Es kann wohl nicht verborgen bleiben, dass der Lehrer, der Buri zu diesem seinen neuen (? - W.) Weg geführt hat, - trotz mancher bleibender Gegen- sätze - Karl Barth war.' Het lijkt er een beetje op, of ze Luthers 'Das Wort Gottes tut's' vervangt door 'Karl Barth tut's'. Neen, hierin kunnen we de uitgeverij niet prijzen.

Buri legt de eerste Confessie van Bazel, een der oudste gereformeerde belijdenis- sen vóór Calvijn, op glasheldere en boeiende wijze uit, in rake beelden en vergelij- kingen, met een minimum aan theologisch vakjargon (niet met een minimum aan woorden uit de sfeer der existentie-filosofie, maar men moet toch een taal spreken om niet te zwijgen), zodat ik dit boekje zonder meer aan elke theologisch niet-ge- schoolde en ook wel niet-christelijke lezer in handen zou durven geven. Bovendien maakt Buri duidelijk, dat deze belijdenis zich niet zomaar als een stuk oude, interes- sante litteratuur laat lezen, maar de lezer voor een geloofsbeslissing stelt. In grote eerbied en in aandachtig gehoor voor dit stuk protestantse traditie geschreven, is dit boekje een fijn exemplaar van 'gemeenschap met de belijdenis der vaderen'.

Om een grotere lezerskring te bereiken zou ik een Nederlandse vertaling van dit boek zeer toejuichen, temeer daar Zwitserse boeken, indien via de importeur betrokken, voor Nederlandse beurzen wel erg aan de prijzige kant zijn.

Amsterdam

A. J. W.

ARNOLD J. TOYNBEE, *Het Christendom tussen de Wereldgodsdiensten*. Neder- landse vertaling mr. L. O. Schuurman. F. G. Kroonder, Bussum 1958. 124 blz., gebonden f 3,90.

Voor wie geboeid is door de studie van godsdiensten buiten het christendom, bevat dit boekje van de bekende Engelse historicus bepaald wel schokkende dingen. Het is een voor de meeste Nederlandse theologen ongebruikelijke behandeling van een probleem dat de laatste tijd, gezien de bewogen monologen en dialogen (Kraemer-Sierksma; Hidding-Oosterbaan-Bleeker), terecht meer aandacht vraagt dan wij in onze knusse christelijke theologenwereld er aan willen geven.

Een aan de Angelsaksische geest vaak inherente syncretistische tendens en gehechtheid aan het godsdiensthistorische evolutionisme weerhoude de lezer niet, kennis te nemen van verrassende doorkijkjes in de geschiedenis, van originele gedachten over de armoede in onze culturele situatie, en andere overpeinzingen die ongetwijfeld velen met Toynbee zullen delen.

Hoorn

J. SLOMP



## Enige actuele vragen in de dogmengeschiedenis

Meer dan een betrekkelijk willekeurige greep uit hetgeen op dogmenhistorisch gebied gaande is kan dit artikel niet bieden. Als reden is daarvoor in de eerste plaats te noemen de beperking tot Oudheid en Middeleeuwen, waarvoor men op het ogenblik alleen pragmatische, geen principiële redenen kan aanvoeren. Dat was in het begin van deze eeuw nog anders; maar de theorieën van de grote klassieken der dogmengeschiedenis, een Harnack, een Loofs, een Seeberg, dienaangaande hebben hun overtuigingskracht toch wel verloren. Harnack zag het dogma in de grond van de zaak als een schepping van het antieke Christendom, waarbij de Middeleeuwen nog konden gelden als de ontwikkeling van dit antieke dogma, maar in de nieuwe tijd alleen van 'Ausgang' te spreken was: in Reformatie, Socinianisme en Contra-Reformatorisch katholicisme. Maar die theorie is in het licht zowel van het dogmenhistorisch onderzoek zelf als van de systematische reflexie over de aard en de inhoud van het dogma evenmin houdbaar gebleken als de door Seeberg en Loofs geformuleerde grens: dogmengeschiedenis omvat essentieel de leerstellingen, die een kerkelijke gemeenschap officieel erkent, zodat dan met de officiële kerkelijke leerbeslissingen de grens van het vak is gegeven. Walther Köhler, in menig opzicht hun nakomeling, trok die grens evenwel anders: 'wir machen die Tore ganz weit auf und fassen die Dogmengeschichte als *Geschichte des christlichen Bewusstseins, das zu Erkenntnis seiner selbst kommt*. Wir könnten auch sagen: Geschichte der christlichen Theologie, dürfen aber 'Theologie' nicht auf kirchliche Theologie beschränken. Es geht um die Geschichte des christlichen Gedankens im christlichen Denken, nicht um Kultus und Frömmigkeit. *Diese Dogmengeschichte hört nicht auf mit dem Vatikanum, nicht mit dem Konkordienbuch, nicht mit der Dordrechter Synode, sondern hat ihr Ende erst im Tode des letzten christlichen Denkers*'<sup>1</sup>. Voor de leerling van Troeltsch is daarmee object en grens van de dogmenhistorie consequent bepaald. Dat zijn werk niet verder is gekomen dan Oudheid, Middeleeuwen en Reformatietijd, stemt het in zijn twee delen tot een torso; de dood heeft Köhler verhinderd, zijn plan uit te voeren.

Ook als men Köhler's omschrijving betwistbaar acht – men kan vragen of theologisch gezien de dood van de laatste Christelijke denker dan wel het eschaton der parousie het einde der dogmengeschiedenis is –, betekent dat geen terugkeer tot de posities, door de grote dogmenhistorici in de eerste decennia van onze eeuw betrokken. Theologisch gezien heeft het dogma als prediking aangaande de Heer, door het Woord Gods bepaald, ook in zijn strikt historische bepaaldheid een actueel gehalte; het is een uiting van het 'leven na de opstanding', zij het tegelijk van het 'leven nog in de verwachting', is dus enerzijds vergankelijk, anderzijds actueel. Dat Augustinus uit een duidelijk historisch bepaalde geestelijke situatie zijn leer van de Triniteit ontwikkelt (men neme daarbij het woord 'leer' zo letterlijk mogelijk: als onderrichting, niet als metafysisch systeem), dat hij daarbij op wijsgerige en psychologische veronderstellingen van zijn tijd

<sup>1</sup> Walther Köhler, *Dogmengeschichte als Geschichte des christlichen Selbstbewusstseins*. I, 2. Aufl. Zürich en Leipzig 1943; II, Zürich 1951. – I, S. 3.

teruggrijpt en met name in zijn onderzoek van de begrippen *persona* en *relatio* zich moet ophouden met de dogmatische posities van zijn dagen, maakt nog niet, dat deze oude geschiedenis vieux jeu is geworden. Als antiek schrijver heeft hij ons misschien niet veel te zeggen, maar als theoloog wel. Dat betekent, dat het dogma, vorm van de prediking der Kerk, niet een eeuwigheidswaarde heeft (met zo'n begrip, als het al een begrip is, en niet – wat men met recht en reden kan vermoeden, een schone klank zonder inhoud), maar wel steeds weer gevormd wordt en door gelijke doelstelling, de prediking, een continuïteit vertoont met wat vroegere geslachten als dogma hebben geformuleerd. Maar dan is een beperking tot een officiële, dus kerkrechtelijk bepaalde afkondiging een willekeurigheid. De Kerk verkondigt tot het einde der dagen; en men kan moeilijk volhouden, dat het eschaton is bereikt in de formule van het Vaticanum. Ook Dordt of Westminster zijn niet het einde der dagen en ook van de Lutherse belijdenisgeschriften, ruim elfhonderd bladzijden tellende in de tegenwoordige standaardeditie, kan men niet laten gelden, dat er het Boek des Levens in is opgelegd, al plegen sommige kerkelijke leiders van het Lutheranisme, met name in Duitsland, te handelen alsof zij een dergelijk confessionalistisch bijgeloof delen.

Men zal de dogmengeschiedenis dan ook tot op heden moeten voortzetten. De beperking tot Oudheid en Middeleeuwen is louter pragmatisch en daarom willekeurig. Maar men kan nu eenmaal niet alles overzien en zeker niet alles in een paar bladzijden samenbrengen.

In de tweede plaats geldt, dat het aldus beperkte studiegebied nog zo groot is en de activiteit der onderzoekers zo levendig, dat het onmogelijk is geworden, de litteratuur werkelijk nog geheel te beheersen. Men moet kiezen en maar hopen, dat men zelfs in het bestek van eigen belangstelling en onderzoek niet al te veel mist.

In de derde plaats geldt, dat men hoe langer hoe verder afraakt van het tamelijk duidelijke beeld van genoemde grote historici uit de eerste tientallen jaren van de twintigste eeuw. De studie van de dogmengeschiedenis bevindt zich in een stadium, waarin niet alleen op détailpunten het beeld zich wijzigt, maar ook grotere eenheden andere trekken gaan vertonen of in het geheel geen eenheden blijken te zijn. Kon Köhler nog trachten, de dogmenhistorie te beschrijven door uit te gaan van het al vroeger bewerkte en geordende materiaal, zonder veel nieuw onderzoek <sup>1</sup>, Martin Werner heeft hem in dit opzicht bestreden <sup>2</sup> en de ontwikkeling van het Christelijk dogma beproefd op grond van een geheel nieuwe analyse van het materiaal. Onwillekeurig hebben de ouderen tenslotte gewerkt met een tamelijk vaststaande bloemlezing van teksten (men vindt dan ook bij hen voortdurend dezelfde citaten terug), waarbij bepaalde aspecten van de stof helder belicht werden, en soms overbelicht, terwijl andere verwaarloosd werden. Wil men een voorbeeld: Harnack heeft stellig gelijk, als hij de leerbrief van Leo de Grote aan Flavianus een collectie van niet-oorspronkelijke gedachten noemt (Leo is veeleer baanbreker geweest in de ecclesiologie dan in de Christologie); maar als men bedenkt, dat deze brief een catene is van citaten, aan Leo's preken ontleend, met andere

<sup>1</sup> *L.c.*, I, Vorwort, S. VII.

<sup>2</sup> Martin Werner, *Die Entstehung des christlichen Dogmas problemgeschichtlich dargestellt*. Bern en Leipzig 1941. S. 23-28.

woorden, dat bij hem de dogmatische formulering niets anders is dan de schriftelijke fixering van het autoritatief voorgedragen kerygma, dan werpt dat een bijzonder licht, zoal niet op Leo's christologische oorspronkelijkheid, als wel op de functie van de theologie en dan blijkt, hoe er een zeer innige samenhang is tussen Woord, verkondiging, retoriek en theologie. Een goede studie van de homiletiek der Oudheid zou voor de dogmengeschiedenis werkelijk in een dringende behoefte voorzien; waarbij trouwens vooral ook aandacht zal moeten worden besteed aan de formele zijden van de antieke preek. Een stilistisch onderzoek is essentieel van belang voor de kennis van de antieke theologie.

Inderdaad is de methodiek der dogmengeschiedenis veel uitgebreider geworden. Kon Köhler nog zeggen, dat hij met de geschiedenis van de theologie te maken had en niet met cultus en vroomheid, een dergelijke beperking is moeilijk meer vol te houden. Als voorbeeld zij hier verwezen naar een tweetal studies, die van Georg Kretschmar: *Studien zur frühchristlichen Trinitätstheologie*<sup>1</sup> en van Keetje Rozemond: *La christologie de saint Jean Damascène*<sup>2</sup>. Eerstgenoemd geschrift (waarin de ontwikkeling van de leer van de H. Geest zeer grote aandacht krijgt) maakt een zeer ruim gebruik van liturgische gegevens en accentueert sterk de liturgie en het sacrament als Sitz im Leben van het trinitarisch dogma, zonder in de fout te vervallen, deze leer uit de liturgie te laten opkomen. Het tweede werk, waarin de spiritualiteit van deze 'soeur de Grandchamp' duidelijk speurbaar is, opent ons de ogen voor deze vroomheid als factor in de theologie van de grote Griekse scholasticus: 'L'oeuvre doctrinale des Pères a un rôle de protection. Son but est que l'Église adore. Dans ce sens, saint Jean Damascène est une des manifestations les plus riches de l'Esprit qui anime l'Église, parce que, dans son oeuvre, il unit la pensée dogmatique et la contemplation. Chez lui se manifeste pleinement comment l'une féconde l'autre' (p. 105).

De hedendaagse domenhistoricus moet veel meer rekening houden met de geschiedenis der liturgie, der homiletiek, der spiritualiteit, der mystiek, der haeresieën ook dan zijn voorgangers. Het terrein is diffuser geworden en daardoor is de kartering anders dan vroeger. Stellig heeft men nog de oude disciplines nodig: de litteratuurgeschiedenis, de patrologie, de kerkhistorie in de strikte zin van het woord. Wat de patrologie betreft: van J. Quasten kwam in 1950 uit het eerste deel van zijn *Patrology*; in 1953 volgde het tweede deel<sup>3</sup>; een voortreffelijk werk met een kostelijke bibliografie; het omvat de anteniceense litteratuur. Het wachten is nog steeds op de voortzetting. In dit verband is het toe te juichen, dat Altaner's *Patrologie*<sup>4</sup> herdrukt is. Voor de geschiedenis van de liturgie, in menig punt nog niet voldoende opgehelderd, is het veel moeilijker, een goed en samenvattend boek te noemen. *The Shape of the Liturgy* van Gregory Dix uit 1945 is een magistraal werk, maar hier en daar tamelijk speculatief. Een bijzonder fraai, maar zeer beknopt overzicht (dat ik trouwens alleen in een Engelse vertaling onder ogen heb gehad) is te vinden in het boekje

<sup>1</sup> Beiträge zur historischen Theologie, 21; Tübingen 1956.

<sup>2</sup> Studia patristica et byzantina, Heft 8; Ettal 1959.

<sup>3</sup> Utrecht en Antwerpen.

<sup>4</sup> B. Altaner, *Patrologie, Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter*. 5. Aufl. Freiburg i. Br. 1958.



van Theodor Klauser over de geschiedenis van de Westerse liturgie <sup>1</sup>. Een verzameling van liturgische teksten – gewenst, omdat de vroegere collecties, bijv. die van Quasten in het *Florilegium Patristicum* <sup>2</sup>, niet meer verkrijgbaar zijn – biedt Joachim Beckmann's *Quellen zur Geschichte des christlichen Gottesdienstes* <sup>3</sup>, welk werk bovendien het voordeel heeft, dat het behalve de antieke en de vroeg-middeleeuwse liturgieën ook Reformatorische bevat. De literatuur van de kerkgeschiedenis valt buiten het bestek van dit artikel; terloops zij de aandacht gevestigd op het bijzonder knappe boekje van Von Campenhausen over een aantal Griekse patres <sup>4</sup>.

De hedendaagse dogmenhistoricus heeft het voordeel, dat niet alleen binnen het protestantisme zijn vak een grote mate van beweging laat zien, maar dat ook, en vooral, de nieuwere Rooms-katholieke theologie, mede gestimuleerd door wat daar op dogmatisch gebied aan de orde is, een zo grote belangstelling voor de patristiek aan de dag legt, dat men geneigd is, van een revival te spreken. Het is een duidelijke beweging terug naar de oorsprongen van het katholicisme: van het Thomisme naar de 'echte' Thomas, van Thomas naar de twaalfde eeuw en de Oudheid. Van die kant komen studies over Origenes, die niet onnodig zijn na het boek van W. Völker <sup>5</sup>: van de hand van H. de Lubac, J. Daniélou, H. Urs von Balthasar <sup>6</sup>, over Gregorius van Nyssa, waarbij wederom de naam van Daniélou genoemd moet worden <sup>7</sup>, over Irenaeus <sup>8</sup>, Athanasius <sup>9</sup>, Dionysius Areopagita <sup>10</sup>, Maximus Confessor <sup>11</sup> – een kleine bloemlezing, vrij willekeurig gekozen, om een indruk te geven, hoe hard gewerkt wordt ook op onderdelen, die hetzij al tot definitieve resultaten hadden geleid, hetzij steeds terzijde waren blijven liggen.

Een grote steun biedt het, dat men tegenwoordig voor vrij wat geringere bedragen dan de grote uitgaven der vaderen door de Pruisische Academie of in het Weense corpus (*Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*) voortreffelijke series van oudchristelijke literatuur kan krijgen. In de eerste plaats moet dan de onvolprezen, steeds aangroeiende reeks van de *Sources*

<sup>1</sup> Theodor Klauser, *The Western Liturgy and Its History Some Reflections on Recent Studies*, translated into English by F. L. Cross. Londen 1952.

<sup>2</sup> J. Quasten, *Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima*. Florilegium patristicum, fasc. VII (partes 1-7). Bonn 1937.

<sup>3</sup> Gütersloh 1956.

<sup>4</sup> Hans Frh. von Campenhausen, *Die Griechischen Kirchenväter*, Urban-Bücher. Stuttgart z.j. (1955).

<sup>5</sup> Walter Völker, *Das Vollkommenheitsideal des Origenes. Eine Untersuchung zur Geschichte der Frömmigkeit und zu den Anfängen christlicher Mystik*. Beiträge zur historischen Theologie, 7. Tübingen 1931.

<sup>6</sup> H. de Lubac, *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène*. Collection 'Théologie', études publiées sous la direction de la faculté de théologie S. J. de Lyon-Fourvière, 16. Parijs z.j.

J. Daniélou, *Origène*. Parijs 1948.

H. Urs von Balthasar, *Origenes, Geist und Feuer. Ein Aufbau aus seinen Schriften*. Salzburg z.j.

<sup>7</sup> J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique. Doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse*. Collection 'Théologie' etc., 2. Parijs z.j.

<sup>8</sup> A. Houssiau, *La Christologie de saint Irénée*. Leuven 1955.

<sup>9</sup> J. Mourroux, *L'Image de Dieu d'après saint Athanase*. Collection 'Théologie' etc., 25. Parijs z.j.

<sup>10</sup> René Roques, *L'univers Dionysien*. Collection 'Théologie' etc., 29. Parijs z.j.

<sup>11</sup> Hans Urs von Balthasar, *Liturgie cosmique. Maxime le Confesseur*. Collection 'Théologie' etc., 11. Parijs z.j.

*chrétiennes* worden genoemd, onder redactie van Daniélou en de Lubac. De catalogus daarvan te geven zou veel te ver voeren. De teksten zijn ofwel tweetalig ofwel – hetgeen van de Griekse auteurs geldt – Grieks-Frans of alleen Frans; hier komt aan het licht, dat met name op het gebied van de tekstcritiek der Griekse auteurs nog zeer veel te doen is. Een andere serie, die alleen vertalingen bevat en een meestal voortreffelijk commentaar, is van Engelse huize: de *Ancient Christian Writers*. Het is spijtig, dat de goede en goedkope serie van de *Scriptores Christiani Primaevi*, in Nederland uitgegeven (nog?) geen voortgang vindt.

Ook dit is een niet volledige opsomming, vermeldende wat voor algemeen gebruik beter bereikbaar is dan de afzonderlijke tekstcritische en veelal kostbare uitgaven, die hetzij in groter verband, hetzij als monografische tekstuitgave, het licht zien, en waarover in de vaktijdschriften inlichtingen te vinden zijn. Uit de tijd der Karolingers zij hier de zeer belangrijke tekstuitgave van Ratramnus' boek over het Avondmaal genoemd, verzorgd door prof. dr. J. N. Bakhuizen van den Brink: *Ratramnus, de corpore et sanguine Domini. Texte établi d'après les manuscrits et notice bibliographique*. Verh. Kon. Ned. Akad. v. Wetensch., afd. Letterkunde, Nieuwe reeks dl. 61,1, Amsterdam 1954.

Wat zijn de voornaamste centra van de dogmenhistorische belangstelling? Dat bij de veelheid van onderwerpen, die aan de orde zijn, de keuze subjectief bepaald is, zal men moeten laten gelden; evenwel niet, dat zij louter willekeurig is. In de eerste plaats zijn er vondsten gedaan en publikaties verschenen, die ook als zij op het eerste gezicht niet zeer actueel lijken (wat is dat trouwens? actualiteit geldt tenslotte nooit over de gehele linie, maar alleen ten opzichte van een bepaalde vraag, de anthropologie bij voorbeeld) toch de aandacht trekken door hun waarde op zichzelf. Zo is de vondst van de Koptische gnostische teksten van Nag Hamadi stellig een toeval, maar zij was – en is – in hoge mate belangwekkend, omdat de kennis van dit wonderlijke en belangrijke verschijnsel, dat de antieke kerk bedreigde en fascineerde, er ten eerste door verrijkt zal kunnen worden. Van twee der ongeveer 49 geschriften, die deze bibliotheek omvat, zijn de teksten gepubliceerd en voorlopig vertaald: het Evangelie der Waarheid uit de Codex Jung en het Evangelie naar Thomas<sup>1</sup>. In de bewerking van dit materiaal heeft prof. dr. G. Quispel een werkzaam aandeel. Er is nogal wat publiciteit om deze teksten geweest; wetenschappelijk waardevol daarvan zijn de stukken, in de vaktijdschriften verschenen (gewezen kan o.a. op de artikelen van Quispel in de *Vigiliae Christianae*<sup>2</sup>; verder zie men de literatuuropgave achter zijn artikel over de gnosis in het verzamelwerk *Het oudste Christendom en de antieke cultuur*<sup>3</sup>, deel II, blz. 462 v.). Wat de gnostiek betreft, kan nog gewezen worden op de herdruk van Hans Jonas' *Gnosis und spätantiker Geist*<sup>4</sup>.

Dat een der codices van Nag Hamadi de naam van C. G. Jung draagt

<sup>1</sup> *Evangelium Veritatis* ed. M. Malinine, H.-Ch. Puech, G. Quispel. Zürich 1956; *Het Evangelie naar de beschrijving van Thomas*. Koptische tekst vastgesteld en vertaald door A. Guillaumont, H.-Ch. Puech, G. Quispel, W. Till en † Yassah 'Abd al Masih. Leiden 1959.

<sup>2</sup> Zie de nummers VIII, 1/2; IX, 2; X, 3/4; XI, 3; XI, 4; XII, 4; XIII, 2.

<sup>3</sup> *Het oudste Christendom en de antieke cultuur*. Onder redactie van J. H. Waszink, W. C. van Unnik en Ch. de Beus, 2 dln., Haarlem 1951.

<sup>4</sup> I, 2. Aufl. Göttingen 1954; II, 1. Aufl. Göttingen 1954.

wijst er al op, dat er een psychologische en anthropologische belangstelling voor deze stroming bestaat. Ook hier is men nog midden in het onderzoek (of staat aan het begin ervan). Meer is er al gearbeid op het gebied van de ecclesiologie – een begrip, dat men zeer ruim moet nemen, en waaronder men ook de traditie moet laten vallen. Ten onzent heeft mevr. E. Flesseman-van Leer een voortreffelijk onderzoek naar de betekenis en de functie van de traditie ingesteld in haar dissertatie<sup>1</sup>. Mag men in dit verband wijzen op de publikaties aangaande Petrus en Rome? K. Heussi heeft daarover geschreven<sup>2</sup> evenals Cullmann<sup>3</sup>. Zoekt men litteratuur over het Credo – eveneens een stuk uit het leven der kerk –, dan kan men het boek van J. N. D. Kelly, *Early Christian Creeds*<sup>4</sup> ter hand nemen.

De herdenkingen van het Concilie van Chalcedon en van Augustinus' geboorte hebben tot vele publikaties aanleiding gegeven<sup>5</sup>, gelijk te verwachten was. Augustinus blijft altijd levend in de theologische belangstelling. De studie van prof. dr. F. van der Meer over Augustinus als zielzorger<sup>6</sup>, nu ook in een goedkope uitgave (Prisma) verkrijgbaar, is te bekend en te populair, dan dat op dit werk hier nog eens gewezen moet worden. Een van de grote voordelen is, dat men duidelijker dan in de strikt wetenschappelijke – en daardoor tegenover deze man beperkte – studies het geval is voor ogen krijgt hoe hij leefde en werkte. Dat kan van groot belang zijn voor de domengeschiedenis. Te veel heeft men de neiging om hem te zien als een theoloog, waaraan men de schools-wetenschappelijke maatstaven van de academische bedrijvigheid kan aanleggen (het nuttige en vervelende boek van Scheel over Augustinus' Christologie<sup>7</sup> is daarvan een merkwaardig voorbeeld). Lang heeft de suggestie bestaan, dat men met een goed geweten kan spreken over de 'leer' van Augustinus op, laat ons zeggen, het punt der genade of der Triniteit. Augustinus was leraar der kerk, maar geen schoolmeester, wel een bisschop en een rhetor.

Dat brengt mij op de impulsen tot vernieuwing van de domengeschiedenis, die van de moderne Rooms-katholieke theologie uitgaan. Het woord 'leer' is bezwangerd met noties, aan het scholasticisme ontleend, die de theologie uit deze hoek lang tot een soort geheime wetenschap leek te maken, waarmee behalve de vaklieden niemand veel kon beginnen (en die dan ook geregeld misverstaan werd). Dat men daarmee niet meer klaar komt en veel meer oog krijgt voor de kerk als het lichaam des Heren

<sup>1</sup> E. Flesseman-van Leer, *Tradition and Scripture in the Early Church*. Assen 1953.

<sup>2</sup> K. Heussi, *Die römische Petrustradition in kritischer Sicht*. Tübingen 1955.

<sup>3</sup> O. Cullmann, *Petrus, Jünger — Apostel — Märtyrer*. Zürich 1952.

<sup>4</sup> *Early Christian Creeds*. Londen, New York, Toronto z.j.

<sup>5</sup> Vgl. het verzamelwerk *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart*. Im Auftrag der theologischen Fakultät S. J. Sankt Georgen Frankfurt/Main hrg. von Aloys Grillmeier S. J. und Heinrich Bacht S. J. Würzburg z.j.

De litteratuur over Augustinus blijft aangroeien. Behalve de handelingen van het congres over Augustinus, ter herdenking van zijn geboorte in 354 te Parijs gehouden in 1954 (met gedeeltelijk zeer belangrijk materiaal) zij uit de Nederlandse litteratuur verwezen naar A. Sizoo, *Augustinus, leven en werken*. Kampen 1957.

<sup>6</sup> F. van der Meer, *Augustinus de zielzorger. Een studie over de praktijk van een Kerkvader*. Utrecht en Brussel 1949.

<sup>7</sup> Otto Scheel, *Die Anschauung Augustins über Christi Person und Werk. Unter Berücksichtigung ihrer verschiedenen Entwicklungsstufen und ihrer dogmengeschichtlichen Stellung dargestellt und beurteilt*. Tübingen en Leipzig 1901.



betekent een eerherstel voor de tijd, die aan Thomas voorafgaat. Henri de Lubac heeft in dit opzicht prachtig werk verricht. Dogmenhistorisch belangrijke studies bevatten zijn helaas niet meer verkrijgbare boeken *Surnaturel, études historiques* en *Corpus mysticum, l'Eucharistie et l'Église au moyen âge*. Van zijn jongste werk, *Exégèse médiévale, les quatre sens de l'Écriture* zijn zojuist de twee delen van de *première partie* verschenen <sup>1</sup>. De Lubac grijpt hier een centraal onderwerp aan: hoe heeft de Middeleeuwse kerk de Schrift verstaan en uitgelegd? Theologisch is dat inderdaad van heel wat groter importantie dan de vraag, hoever de invloed van Plato en Aristoteles in de theologie der Scholastiek is doorgedrongen. Voor het goed begrip van de centrale controverse tussen Rome en Reformatie is een dergelijk onderzoek van de hoogste betekenis, gelijk men al spoedig gewaarwordt, als men denkt aan het geschrift van prof. dr. W. J. Kooiman over Luther en de Bijbel <sup>2</sup>. Met spanning mag men de voltooiing van de Lubac's studie tegemoet zien; het verschenen gedeelte betreft de exegese tot aan de dertiende eeuw.

Dat de Lubac bij de twaalfde eeuw zijn eerste deel afsluit, mag in zekere zin symptomatisch heten. De belangstelling voor deze merkwaardige crisistijd is zeer groot. Behoort Anselmus van Canterbury feitelijk nog tot de elfde eeuw (zowel het *Proslogion*, waarover Springer heeft geschreven <sup>3</sup>, als *Cur Deus Homo*, het onderwerp van Strijd's dissertatie <sup>4</sup>, stammen nog uit die eeuw), het is vooral na Anselmus, dat men de tekenen der crisis alom ontwaart en ontdekt hoe hier nieuwe belangen en interessen wakker worden. Geen wonder, dat deze tijd steeds meer object van studie wordt. Een prachtig algemeen overzicht gaf Chenu, toen hij een aantal verspreide opstellen bundelde <sup>5</sup>; van dezelfde schrijver stamt ook een voortreffelijke *Introduction à l'étude de saint Thomas* <sup>6</sup>. Het oudere werk van Grabmann, onlangs herdrukt, blijft onmisbaar <sup>7</sup>. De geschiedenis der literatuur in die eeuw vindt men in De Ghellinx' *L'essor de la littérature latine au XIIe siècle* <sup>8</sup>. Trouwens, de publikaties van deze, nu overleden auteur, zijn alle zeer de moeite waard; hier worde nog gewezen op zijn boek *Le mouvement théologique du XIIe siècle*, dat uitvoerig rekening houdt met de kerkrechtelijke aspecten van die tijd <sup>9</sup>. De tijd na Thomas is wat minder in trek, waarschijnlijk ook wel, omdat hier nog zo ontzaglijk veel bronnenonderzoek moet worden verricht en deze bronnen vaak zeer moeilijk toegan-

<sup>1</sup> Collection 'Théologie' etc., 41. Parijs z.j.

<sup>2</sup> W. J. Kooiman, *Luther en de Bijbel*. Bibliotheek van boeken bij de Bijbel. Baarn z.j.

<sup>3</sup> J. L. Springer, *Argumentum ontologicum. Proeve eener existentieele interpretatie van het speculatieve Godsbewijs in het Proslogion van S. Anselmus, aartsbisschop van Canterbury*. Assen 1949 (meer godsdienstwijsgerig dan dogmenhistorisch).

<sup>4</sup> Kr. Strijd, *Structuur en inhoud van Anselmus' 'Cur Deus Homo'*. Assen 1958 (meer dogmatisch dan dogmenhistorisch).

<sup>5</sup> M.-D. Chenu, *La théologie au XIIe siècle*. Etudes de philosophie médiévale, directeur: Et. Gilson, 45. Parijs 1957.

<sup>6</sup> In de serie van het Institut d'études médiévales, Université de Montréal, Montréal en Parijs 1954.

<sup>7</sup> Martin Grabmann, *Die Geschichte der scholastischen Methode* I en II, Berlijn en Graz 1956. Herdrukt is ook van zijn hand *Mittelalterliches Geistesleben, Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik*, 3 delen, München 1956. De eerste twee delen waren al eerder verschenen; een nieuwe uitgave is het derde deel.

<sup>8</sup> 2e druk; Museum Lessianum sct. historique nos 4/5. Brussel, Brugge, Parijs z.j.

<sup>9</sup> 2e druk; Museum Lessianum sct. historique n. 10. Brussel, Brugge, Parijs 1948.

kelijk zijn. Nog maar een gering gedeelte van de wijsgerige en theologische produktie is uitgegeven; de rest ligt in handschrift verscholen in de bibliotheken. Toch wordt in dit veld gearbeid; men kan ten onzent Oberman noemen met zijn proefschrift over Bradwardina<sup>1</sup>. Tenslotte zij nog het boek van Volkmann-Schluck over Nicolaus Cusanus genoemd<sup>2</sup>, al is dat voornamelijk wijsgerig.

Hier breek ik af, in het onbevredigende gevoel, dat ik maar een klein gedeelte van de studies en de problemen op het terrein van de antieke en de middeleeuwse dogmengeschiedenis heb genoemd. Hoe gaarne had ik meer beschreven, de tijdschriften nog eens doorgebladerd, stil gestaan bij deze of gene studie, die mijzelf getroffen heeft. Maar ik heb toch al veel genoemd; met dit weinige en vele neme men genoegen.

Amsterdam

C. W. MÖNNICH

<sup>1</sup> H. A. Oberman, *Archbishop Thomas Bradwardine, a Fourteenth Century Augustinian. A Study of his Theology in its Historical Context*. Utrecht 1957.

<sup>2</sup> K. H. Volkmann-Schluck, *Nicolaus Cusanus. Die Philosophie im Uebergang vom Mittelalter zur Neuzeit*. Frankfurt am Main 1957.

## Calvijn en de Oude Kerk <sup>a</sup>

Jean Cadier begint een artikel over Calvijn en Augustinus met de volgende opmerking: 'On se représente parfois Calvin comme surgissant soudain au XVI<sup>e</sup> siècle dans la chrétienté, sans attaches avec le passé, construisant sur sa seule inspiration personnelle et sur sa seule méditation de l'Écriture sainte un système nouveau de théologie. Il n'en est rien. Un coup d'œil même rapide sur l'Institution chrétienne et ses marges montre que les citations des Pères y sont très nombreuses'.<sup>1</sup> Niemand zal de waarheid hiervan terecht kunnen betwijfelen. De vraag is echter wat Calvijn daartoe bewoog. Welke motieven drongen hem om zich voortdurend op de Oude Kerk te beroepen? Bij tal van gelegenheden heeft hij zelf daarop een duidelijk antwoord gegeven.

Hij komt daartoe allereerst uit apologetische motieven. Voortdurend werd van Rooms-Katholieke zijde de beschuldiging geuit, dat de Reformatie niets anders was dan een vreemde nieuwichterij. In het bekende schrijven van Sadoletto aan de Geneefse burgerij wordt de laatste voor het dilemma geplaatst om te geloven en te volgen, wat de Katholieke Kerk, door elke soort van ervaring en beproefing geoeffend, in Christus één en samenstemmend, door één Geest van Christus overal en altijd geleid, over de ganse wereld reeds meer dan 1500 jaar heeft aanvaard, of aan te hangen leringen, die boze mensen tegen het gebruik van zoveel eeuwen de laatste vijftientwintig jaar hebben ingevoerd<sup>2</sup>. In zijn brief aan koning Frans I,

<sup>a</sup> Op verzoek van de redactie geschreven n.a.v. Luchesijs Smits, *Saint Augustin dans l'oeuvre de Jean Calvin*. Van Gorcum & Comp. N.V., Assen, I 1956, II 1958, VI, 337 en VI, 295 blz., geb. f 17 50 en f 22.—

<sup>1</sup> *Augustinus Magister*, 1955, II, 1. 1039.

<sup>2</sup> *Corpus Reformatorum*, Brunsv. gae 1863 e.v., V, 378. In het vervolg afgekort als: C.R.

die aan de verschillende uitgaven van de Institutie voorafgaat, merkt Calvijn tegenover deze aanklacht alleen op, dat men nimmer op gegronde wijze nieuw kan noemen, wat met Gods heilig Woord volkomen overeenstemt. Zij moge voor hen nieuw wezen, voor wie ook Christus en zijn evangelie nieuw is, maar voor hen, die weten, dat de prediking van Paulus, dat Jezus Christus gestorven is om onze zonden en opgewekt om onze rechtvaardiging (Rom. 4 : 25), oud is, zal er bij de Reformatoren niets nieuws gevonden worden <sup>1</sup>. Maar tegenover Sadoletto verklaart hij onomwonden, dat deze tegen beter weten in met de constante overeenstemming van de gelovigen over meer dan vijftien eeuwen schermt, alsof er na de zesde eeuw geen schandelijke deformatie in de leer gekomen zou zijn. Gij weet dat, Sadoletto, zo schrijft Calvijn, en als gij voortgaat het te ontkennen, zal ik er voor zorgen, dat allen te weten komen, dat gij het wist, en slim en sluw dit verborgen hebt gehouden, dat wij niet alleen veel beter met de oudheid samenstemmen dan gij, maar ook niet anders bedoelen dan het oude gelaat der kerk, dat eerst door ongeleerde mensen gedefformeerd en geschonden en daarna door de Roomse Paus en zijn factie verword en bijna vernietigd werd, te herstellen. Ik zal u niet zo in het nauw brengen, dat ik die vorm der kerk in herinnering zal brengen, die de apostelen hebben geconstitueerd, al hebben we daarin het enige voorbeeld van een ware kerk, waarvan elke geringe afwijking doet dwalen. Maar om u in zoverre tegemoet te komen, stel u toch die gestalte van de kerk voor ogen, zoals zij ten tijde van Chrysostomus en Basilius de Grote bij de Grieken en in de eeuw van Augustinus bij de Latijnen bestond. En het onderscheid tussen deze kerk en die van Rome is tastbaar <sup>2</sup>.

Met deze aanklacht van nieuwlichterij werd voortdurend de beschuldiging van verachting der oude vaders verbonden. Toen tijdens het dispuut in Lausanne in 1536 dit door de Roomse tegenstanders openlijk werd uitgesproken, nam Calvijn, die zich steeds op de achtergrond gehouden had, onverwacht het woord en verklaarde: Wat die verachting der vaders aangaat, wij stemmen u ten volle toe, dat iedereen ons terecht niet alleen voor onbezonnen, maar ook voor arrogant boven alle maat zou houden, als we dergelijke dienstknechten Gods zo zouden bespotten, als gij denkt, ja hen zelfs ezels zouden achten. Als dat zo was, zouden we niet de moeite nemen hun werken te lezen en ons van hun leer te bedienen <sup>3</sup>. En nog in 1561 spreekt hij tegenover de beschuldiging van Gabriel de Saconay, dat de Reformatoren de oorlog aan de kerkvaders verklaard zouden hebben, uit, dat zij, daaraan radicaal tegengesteld, juist de leer der heilige vaders, door de pauselijke barbarie begraven, in haar volle schittering hebben getracht te herstellen. Tegelijk constateert hij dan met voldoening, dat door zijn ijver, waakzaamheid en diligentie weer aan velen de boeken der ouden, die anders dik onder het stof bij trage monniken verborgen lagen, welbekend geworden waren <sup>4</sup>. Het is dan ook in flagrante strijd met de waarheid, dat deze verachting eigenlijk uit vrees voortgekomen zou zijn, omdat zij al te goed zouden weten, dat hun nieuwe leer volstrekt tegengesteld aan die der vaders was <sup>5</sup>. Het zou me, zo getuigt Calvijn tijdens de

<sup>1</sup> C.R. II, 15.

<sup>2</sup> C.R. V, 394.

<sup>3</sup> C.R. IX, 877 e.v.

<sup>4</sup> C.R. IX, 433.

<sup>5</sup> C.R. IX, 877.



disputatie te Lausanne, vrij gemakkelijk vallen ten opzichte van alle artikelen, die tussen ons in geding zijn, aan te tonen, dat deze reden (het vreesmotief) even onwaar is als het verwijt (van verachting der vaders), dat gij ons gemaakt hebt. Hij geeft onmiddellijk daarop, zo à l'improviste, daarvoor tal van voorbeelden <sup>1</sup>. En in het verweerschrift tegen Pighius beweert hij, dat zij het over de kerkelijke traditie omtrent de vrije wil wel spoedig eens zouden zijn, zo Pighius haar uit de zekere en voortdurende samenstemming van de heilige en orthodoxe vaders en niet uit hier en daar opgediepte getuigenissen zou weergeven <sup>2</sup>. Daarom kan hij terecht tegenover Gabriel de Saconay getuigen: Daar het dus niet daarom gaat, dat de autoriteit der ouden moet ondergaan, die we van harte vereren en daar het ons voornemen niet is het geloof, van de oudheid ontvangen, omver te werpen, ja daar het veeleer volop duidelijk is, dat wij voor het grootste deel met de ouden instemmen en door hun autoriteit geholpen worden, moge dat ellendig geschreeuw ophouden, dat het onwaardig is, dat één man aan het wankelen brengt, wat vijftienhonderd jaar lang overgeleverd is. Zinvol meent hij (Gabriel) tegen Calvijn met aplomb te beweren: Verwijdert hij zich zo niet van de ganse kerk? Vindiceert hij zo alleen voor zich de Heilige Geest? Maar waar vindt men zulke trotse woorden ooit aan Calvijns lippen ontglipt? Van wie het immers vaststaat, dat hij zo geoeftend is in de geschriften der ouden, dat gij zijns gelijke in uw ganse troep niet zult vinden. Deze grootspraak blijkt dus volkomen zinloos, dat bij ons verderfelijk zou geacht worden, wat de heilige vaders geleerd hebben. Als dat waar was, dan ware niets ongerijmder dan dit; maar omdat het totaal zonder grond is, acht ik niets bedorveners (dan deze bewering) <sup>3</sup>.

Daarnaast moet het ecclesiologisch motief genoemd worden. De apostel Paulus, zegt Calvijn in zijn verweerschrift tegen Pighius, heeft de kerk een zuil en fundament der waarheid genoemd (1 Tim. 3 : 15). God Zelf heeft bij haar zijn Woord gedeponeerd en door haar dienst wordt het Woord ons overgeleverd. Daarom moet die kerk geëerbiedigd worden, die een trouwe wachter van Gods Woord is <sup>4</sup>. Zij is gebouwd op het fundament van de profeten en apostelen (Ef. 2 : 20) en daarom is dit voor ons het criterium of we een traditie van de kerk aannemen of niet <sup>5</sup>. Pighius verdedigt een geheel ander traditiebegrip. Voor hem staat vast, wat de kerk heeft aangenomen en daarvoor zoekt hij dan daarna een bewijs uit de Schrift te leveren. Hij acht het zelfs ongeoorloofd iets op grond van een evidente Schriftplaats aan te nemen, als dit tegen het eenstemmig getuigenis der vaders en de gemeenschappelijke bepalingen van de kerk ingaat <sup>6</sup>. Calvijn acht dit kortweg goddeloos <sup>7</sup>. Maar dit sluit niet in, dat hij niet gaarne naar de kerk luistert, waar zij op getrouwe wijze Gods Woord doorgeeft. En dit is bij de kerkvaders der eerste vijf eeuwen meestal het geval <sup>8</sup>. Ook tegenover Sadoletto zet hij uiteen, dat het geschil niet loopt over het gezag

<sup>1</sup> C.R. IX, 878 e.v.

<sup>2</sup> C.R. VI, 277.

<sup>3</sup> C.R. IX, 435.

<sup>4</sup> C.R. VI, 277.

<sup>5</sup> C.R. VI, 327.

<sup>6</sup> C.R. VI, 277, 326.

<sup>7</sup> C.R. VI, 328.

<sup>8</sup> C.R. VI, 277.

van de kerk noch over het eerbiedig luisteren naar de stemmen der vaders en voorstanders uit het verleden. Wij hebben echter een deemoed nodig, die alles tot in het geringste toe naar zijn aard en rang eerbiedigt, zodat de hoogste waardigheid en hoogachting aan de kerk verleend moet worden, die echter eerst tot Christus haar hoofd moet worden teruggebracht. En een gehoorzaamheid, die ons tot een zodanig luisteren naar voorstanders en voorvaders opvoedt, dat Gods Woord het enige richtsnoer blijft. En een kerk, die het als haar hoogste zorg erkent, met heilige deemoed op Gods Woord te letten en in gehoorzaamheid zich daaronder te schikken <sup>1</sup>. Overal waar de vaders aan deze norm beantwoorden, geven wij hun gaarne een gewisse autoriteit. Wij achten concilies en vaders dan ten volle die eer en plaats waardig, die zij onder Christus billijk bezetten <sup>2</sup>. Daarom eert hij de oudheid en wil hij niet gaarne verwerpen, wat de heilige vaders hebben geaprobeerd. Hij acht het echter volkomen redelijk, dat de instelling van onze Here Jezus Christus gesteld wordt boven alles wat mensen naar voren hebben gebracht. En alle menselijke autoriteit moet daarom daar haar grens vinden, waar het gaat om de gehoorzaamheid aan Hem, aan wie alleen het Leraar-zijn van God gegeven is <sup>3</sup>. Daarom houden we ons met de geschriften der vaders zo bezig, dat wij ons steeds herinneren, dat alles het onze is, om ons te dienen en niet om over ons te heersen, maar dat wij alleen van Christus zijn, aan wie men in alles zonder exceptie gehoorzamen moet (1 Cor. 3 : 21) <sup>4</sup>.

Daarmee hangt weer het katholieke motief samen. Calvijn is geen voorloper van het latere biblicisme. Hij voelt in alles de gemeenschap met alle heiligen van alle eeuwen. Het verstaan van de Schrift en de leiding van de Heilige Geest in het verstaan der magnalia Dei is niet met de Reformatie begonnen. Daarom acht hij ook de heilige vaders hoog, die niet, zoals de antichristelijke factie van de Paus, tegenstanders en vijanden van Christus waren, maar veeleer diens goede dienstknechten. Hij wil hun een zodanige eer geven, als hun naar Gods wil toekomt en acht zich verplicht van hun dienst gebruik te maken, om de waarheid Gods te zoeken, opdat wij bij het vinden daarvan met hen luisteren en in alle nederigheid en eerbied het bewaren <sup>5</sup>.

Pontien Polman – en Luchsius Smits stemt daarmee ten dele in <sup>6</sup> – heeft vooral op het veiligheidsmotief gewezen. Hij schrijft immers: 'Témoignage des désordres que le dogme du libre examen et de l'Eglise invisible avait produits sur le terrain de la vie sociale et de la doctrine, le dernier des réformateurs fut convaincu, plus que ne le furent les devanciers, de la nécessité, en matière de religion, d'une autorité suprême autre que la seule Ecriture. Cette autorité devait, à ses yeux, être l'Eglise des premiers siècles' <sup>7</sup>. Hij ziet daarom ook een duidelijke tegenstelling tussen de theorie waarin het Sola Scriptura opgeld doet en de praktijk die hem noodzaakt dit bijbels principe te beperken en een tweede autoriteit daarnaast te

<sup>1</sup> C.R. V, 403, 404.

<sup>2</sup> C.R. V, 415.

<sup>3</sup> C.R. IX, 766.

<sup>4</sup> C.R. II, 18.

<sup>5</sup> C.R. IX, 879.

<sup>6</sup> *Saint Augustin dans l'oeuvre de Jean Calvin* I, 1956, p. 255.

<sup>7</sup> *L'élément historique dans la controverse religieuse du XVIe siècle*, 1932, p. 74.

stellen <sup>1</sup>. Wij kunnen verstaan, dat juist Rooms-katholieke auteurs dit motief stellen, maar het zal hun moeilijk vallen dit uit de uitspraken van Calvijn zelf te verifiëren. Herhaaldelijk werden hem de tweedracht en vele onenigheden in reformatorische kringen van Rooms-katholieke zijde voor de voeten geworpen als een bewijs van het verderfelijk karakter van het beginsel van het vrije bijbelonderzoek. Het antwoord, dat Calvijn daarop steeds geeft, vinden we in zijn repliek op de beschuldiging van Pighius, dat dit vrije onderzoek een grenzeloos subjectivisme en een voortdurende twist voortbrengt. Calvijn erkent dan geen moment, dat dit aan het beginsel van het vrije onderzoek als zodanig liggen zou. Elke ketter heeft wel zijn letter, maar dit zijn dan ook ketters. Overal echter waar ootmoedig naar de zin der Schrift gezocht wordt, zal deze tweedracht voor hartelijke samenstemming en eenheid wijken. En als Pighius toch volhoudt, dat men hier nooit uit de doolhof van subjectieve interpretaties uitkomt, daar elke objectieve instantie, gelijk bij de Katholieke Kerk in het onfeilbaar leergezag, ontbreekt, dan antwoordt Calvijn daarop: Dit is niets anders dan het afgezaagde en vulgaire gezegde der duivelsknechten over het gewijde, heilige Woord Gods, dat het een wassen neus is, in alle vormen te buigen. Maar is dit inderdaad zo? Er is geen zo verachte of verwerpelijke secte der filosofen, die de mening van hun meester niet uit zijn geschriften zeker kan vaststellen; en moeten nu de Christenen alleen, wanneer hun naar de mening van hun meester gevraagd wordt, naar elders omzien? In de school van Pythagoras geldt het bekende: Autos epha; en heeft Christus onder zijn discipelen niet zoveel eer, dat zij op zijn gewijde uitspraken zwijgen? Als de korte, verminkte, spitsvondige zinnnetjes van Epicurus door zijn secte verstaan worden, zou dan God door zoveel en zo uitvoerige, zekere en heldere geschriften niet dit hebben kunnen bereiken, dat wij weten wat Hij wilde? Kortom, waartoe een zo grote menigte Schrift, zo men vandaar niets zekers verkrijgen kan? Maar God zelf geeft aan zijn Woord een heel ander getuigenis: Zeg niet in uw hart, wie zal in de hemel opklimmen?, of, wie zal in de afgrond nederdalen? of, wie zal de zee oversteken? Nabij is het Woord in uw mond (Deut. 30 : 12). Waarom roept Hij ons tot het Woord, zo we daarin niet anders kunnen dan weifelen en wankelen? Maar deze tegenwerping voorkomt Hij door te getuigen, dat Hij mond en hart gegeven heeft, zodat we het met een vast geloof kunnen verstaan en met vertrouwen kunnen belijden. En daarom worden we ook steeds naar de Heilige Schrift verwezen (Jes. 8 : 20, Mal. 4 : 4, 2 Petr. 1 : 19, Ps. 19 : 8, 119 : 105) <sup>2</sup>. En temidden van allerlei strijd ook binnen de reformatorische kerken verlaat hem deze overtuiging nimmer, dat de rechte eenheid hervonden zal worden, zo men samen in de naam van Christus en onder de leiding van de Heilige Geest rondom de geopende Bijbel naar de triomf der waarheid blijft zoeken. Zij doet hem tot aan zijn dood toe voor de ware oecumenische eenheid van alle ware kinderen Gods ijveren <sup>3</sup>.

Zo zoekt Calvijn uit apologetische, ecclesiologische en katholieke

<sup>1</sup> *ib.*, p. 73. Luchsius Smits ontkent, dat hier tussen theorie en praktijk een contradictie zijn zou (*a.w.*, p. 259, aant. 1).

<sup>2</sup> *C.R.* VI, 267 e.v.

<sup>3</sup> Vergl. mijn artikelen: 'Vragen van de dag uit de correspondentie van Calvijn en anderen belicht', *Gereformeerd Theologisch Tijdschrift*, 40 (1939) blz. 27-40; 67-93; 121-137; 169-179, waaruit dit duidelijk blijkt.



motieven een bewuste aansluiting aan de theologie en de praktijk der Oude Kerk. Met name komt dit uit in zijn ontwerp voor de liturgie, in zijn beschouwing over de kerkregering en in enkele voor hem centrale leerstukken.

Wat de liturgie aangaat, draagt het ontwerp daarvan de reeds kenmerkende titel: *La forme des prieres et chantz ecclesiastiques avec la maniere d'administrer les sacremens et consacrer le mariage selon la coutume de l'Eglise ancienne* (1542). De uitgever van het Straatsburger ontwerp van Calvijn had bij de tweede druk de gecursiveerde woorden weggelaten, maar in de derde uitgave, door Calvijn bezorgd (1545), worden ze weer opgenomen. In de inleiding merkt Calvijn op, dat Christus drie dingen in de samenkomsten der gemeente heeft bevolen te onderhouden: de prediking van het Woord, de publieke en plechtige gebeden en de bediening van de sacramenten. Hij spreekt daarbij de overtuiging uit, dat dit in de Oude Kerk zo onderhouden is geweest en wil zich in zijn ontwerp daaraan houden <sup>1</sup>. Opmerkelijk is, wat hij over de publieke gebeden hier zegt. Zij worden of gesproken of gezongen. Zo gebeurde – weer het beroep op de Oude Kerk – het reeds in de primitieve kerk. Trouwens, de heilige apostel Paulus spreekt eveneens niet alleen van bidden enkel door het woord, maar ook door te zingen. En in waarheid, wij weten uit ervaring, dat de zang grote kracht en vermogen heeft om de harten der mensen te bewegen en te ontvlammen, om God met een meer krachtige en vurige ijver aan te roepen en te loven <sup>2</sup>. Als de doopliturgie gegeven is, merkt hij aan het slot op, dat allerlei ceremoniën, waarvan sommige zeer oud zijn, niet door hem zijn opgenomen, daar zij in de Schrift geen steun vinden en tot allerlei bijgelovige praktijken aanleiding gegeven hebben. In elk geval, zo verklaart hij dan, hebben we een zodanige vorm van doop, als Christus heeft verordend, de apostelen bewaard en gevolgd hebben en de primitieve kerk in gebruik gehad heeft <sup>3</sup>. En aan het slot van de avondmaalsliturgie merkt hij nogmaals op, dat hij bij de afschaffing der mis tot de oude orde is teruggekeerd <sup>4</sup>. Bekend is, dat hij ook wat de frequentie van de avondmaalsviering betreft tot de gewoonte der Oude Kerk wilde terugkeren, maar dit in Genève niet heeft kunnen doorvoeren <sup>5</sup>.

Ook in de kerkregering zoekt hij bewust aansluiting aan de gestalte der Oude Kerk. Nadat hij in het derde hoofdstuk van het vierde boek der Institutie de gegevens van de Heilige Schrift over de kerkregering belicht heeft, laat hij een hoofdstuk volgen over de staat der Oude Kerk en de wijze van regering die vóór het pausdom in gebruik geweest is. Hij stelt dan voorop – en tracht dit daarna met tal van citaten te bewijzen – dat de gedaante der Oude Kerk een zeker beeld geeft van de goddelijke instelling, omdat de vaders met zulk een voorzichtigheid de ganse bestuurswijze naar het enige richtsnoer van Gods Woord hebben ingericht, dat men gemakkelijk kan zien, dat ze in dit opzicht bijna niets gehad hebben, dat aan Gods Woord vreemd was. Hij moet wel verschillende afwijkingen van

<sup>1</sup> C.R. VI, 168.

<sup>2</sup> C.R. VI, 169.

<sup>3</sup> C.R. VI, 191, 192.

<sup>4</sup> C.R. VI, 201, 202.

<sup>5</sup> Zie o.a. Epist. 2173 (1555) en Instit. IV, xvii, 46. Zie verder W. F. Dankbaar, *De sacramentsleer van Calvijn*, 1941, blz. 204 e.v.

de goddelijke voorschriften toegeven, maar deze worden op een uiterst verschonende wijze behandeld <sup>1</sup>.

Tenslotte zoekt Calvijn dezelfde aansluiting ten opzichte van bepaalde leerstukken. Deze formulering is met opzet zo door ons gekozen. Calvijn is met de kerkvaders door en door vertrouwd. De waarheid van de bekende uitspraak van Karl Holl: 'Ohne Uebertreibung darf man ihn den gelehrtesten Theologen seiner Epoche nennen. Er beherrschte die Kirchenväter wie keiner seiner Zeitgenossen. Und das war kein totes Wissen. Er hatte von den Zuständen in der alten Kirchen, von dem frühen Auftreten katholischer Anschauungen und Einrichtungen ein viel deutlicheres und richtigeres Bild als etwa Melancthon und die deutschen Theologen' <sup>2</sup>, wordt door niemand terecht betwist. Daarom wist hij ook ten volle, waar de overeenkomst en waar het verschil gelegen was. In vele leerstukken, als de Triniteit, de twee naturen van Christus, de erfzonde en de vrije wil, de praedestinatie, de sacramenten, weet hij zich één met tal van kerkvaders en citeert hen veel. Irenaeus, Athanasius, Chrysostomus, de Kappadociërs, Tertullianus, Ambrosius en voor allen Augustinus treden bij de uiteenzetting van deze leerstukken als getuigen voortdurend op. In de strijd met de Antitrinitariërs, de Dopersen, Pighius en Joachim Westphal komen de citaten uit de kerkvaders in lange reeksen voor. En dit niet lukraak, buiten alle verband om, opgediept uit een florilegium of geciteerd uit een latere bron, maar bijna steeds uit eigen lectuur van hun werken en e mente auctoris. Dit treft te meer, wanneer wij dit verantwoord gebruik van Calvijn vergelijken met de onverantwoordelijke manier waarop tal van anderen in die dagen de vaders citeren. Wij denken hier – om ons tot een tweetal voorbeelden te beperken – aan het gebruik der kerkvaders door tal van theologen op het concilie van Trente <sup>3</sup> en aan de citatenreeksen van Guido de Brès in zijn 'Le Baston de la foy'. Bij Calvijn is daarvan slechts bij uitzondering sprake. Daarentegen zijn er vele, voor hem niet minder centrale, leerstukken, waar het verschil met de Oude Kerk door hem scherp gezien wordt. Wij denken hier aan de bepaling van het wezen en de functie van het geloof, aan de rechtvaardiging door het geloof alleen, aan de verdienstelijkheid der goede werken, aan de heilszekerheid, aan de leer der verbonden e.d. Dan blijven de citaten achterwege of wordt met een enkel woord de onschriftuurlijkheid van het standpunt der Oude Kerk aangewezen. Een enkele maal wordt dan toch nog een citaat gegeven, maar dan is het meestal onverantwoord.

Op de vraag of Calvijn zich in deze drie stukken terecht op de Oude Kerk beroepen heeft, kan tenslotte alleen een afdoend antwoord gegeven worden, wanneer over de volle linie door een samenspel van tal van geleerden het voorwerk verricht wordt, dat thans ten opzichte van de verhouding van Calvijn en Augustinus door Luchsius Smits volbracht is <sup>4</sup>. Deze heeft in twee delen het resultaat van jarenlange studie neergelegd, waarin alle vermelde en onvermelde aanhalingen van Augustinus in de

<sup>1</sup> Zie vooral de paragrafen 2 (over de bisschoppen), 4 (over de aartsbisschoppen), 10 (het coelibaat), 12 (de verschuiving in het verkiezen), 14 en 15 (de ordening).

<sup>2</sup> K. Holl, *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*, III, 1928, S. 282.

<sup>3</sup> Bij een bestudering van de delen V en XII van de Goerres-editie vonden we meer-malen een gebruik van de kerkvaders, met name van Augustinus, dat aan alle wetenschappelijke eisen gespeend is.

<sup>4</sup> Zie *hierboven*, blz. 72, aantekening a.

werken van Calvijn zijn aangegeven. Met een bewonderenswaardige akribie is hier gewerkt en niet minder dan 4119 allegaties worden opgesomd. Hier is een basis gelegd, waarop verder gebouwd kan worden. En met spanning zien we dan ook uit naar het derde deel, dat op de door ons gestelde vraag – al is het dan alleen nog maar ten opzichte van Augustinus – een antwoord zal trachten te geven.

*Kampen*

A. D. R. POLMAN

## *Islâm en gnostiek*

Wanneer men bedenkt van welke religieuze 'Vorlagen' Mohammed mede afhankelijk is geweest bij de stichting van zijn Islâm dan zou men licht geneigd zijn in deze Islâm – en met name reeds in zijn beginstadium – een zeer aanmerkelijke gnostische inslag te veronderstellen.

Immers, het is bekend, dat Mohammed bij het stichten van zijn religie allerlei elementen uit het Jodendom en het Christendom heeft gebruikt. De opvatting van Père Lammens <sup>1</sup>, dat de Islâm een voor Arabieren pasklaar gemaakt Jodendom was met toevoeging van Christelijke elementen, werd door niemand minder dan Snouck Hurgronje bijgevalen. Wel is er sindsdien herhaaldelijk op gewezen – waarbij Snouck Hurgronje vooraan ging – dat de Christelijke elementen en wel vooral die van opstanding en laatste oordeel hierbij gepraevaleerd hebben. Ook Goldziher <sup>2</sup> heeft sterk op deze Christelijke factoren voor het ontstaan van de Islâm gewezen. Het blijft echter een feit, dat Mohammed bij zijn nieuwe schepping uit beide oudere religies heeft geput. Kraemer <sup>3</sup> meent, dat men haast zou kunnen zeggen, dat Mohammed door een primitieve poging tot vergelijkende godsdienstgeschiedenis op de Islâm is gekomen. En Edward Atiyah zegt: 'it is indeed a moot point at what moment in his career Mohammed realized that he was not merely preaching Judaeo-Christian monotheism to the idolaters of the Arabian Peninsula, nor calling back the icon-ridden Byzantines from their debased Christianity to what he considered a purer form of it, but launching a new, independent, and conquering religion upon the world' <sup>4</sup>.

Bekend is ook de eerbied die Mohammed van meet af aan gehad heeft voor de *ahlu-lkitâb*, de mensen van het Boek, de Joden en Christenen die hij kende. Ook in de latere uitgewerkte Islâm zit veel dat reminiscenties biedt aan Christendom en Jodendom.

Hierbij moeten wij bedenken, dat Mohammed met de meer officiële vormen van Christendom en Jodendom slechts zeer onvolledig op de hoogte is geweest. De *Kur'ân* legt daar op onderscheidene plaatsen getuigenis van af. Het Christendom is voornamelijk door apocryphe overleveringen en in de vorm van allerlei Oosters-christelijke ketterijen tot Mohammed gekomen.

<sup>1</sup> H. Lammens, *L'Islam, croyances et institutions* <sup>2</sup>, Beyrouth, 1941.

<sup>2</sup> I. Goldziher, *Vorlesungen über den Islam* <sup>2</sup>, Heidelberg, 1925.

<sup>3</sup> H. Kraemer, *De Islam als godsdienstig- en zendingsprobleem*, 's-Gravenhage 1938, p. 28.

<sup>4</sup> E. Atiyah, *The Arabs*, Penguin Books, 1955, p. 13.



Het is hier, dat wij ook de gnostische elementen zouden kunnen verwachten in de Islām. Toch vinden wij hiervan slechts zeer weinig, om niet te zeggen zo goed als niets in de *Kur'ān*. Het komt mij voor, dat wanneer de Islām zich tot de *Kur'ān* beperkte, een verhandeling over Islām en gnostiek ongeschreven had kunnen blijven, ware het niet, dat het ook de moeite loont een poging te doen dat ontbreken van gnostiek in de *Kur'ān* te verklaren. Ik heb immers eerst gesteld, dat men deze gnostiek wel zou verwachten in de vroege Islām. Daarnaast bedenke men, dat de Islām met de *Kur'ān* bij lange na niet uitgeput is en dat wij in de latere uitbouw van de Islām nog wel degelijk gnostische elementen zullen aantreffen, ook al bevinden wij ons daar m.i. toch min of meer aan de peripherie van de Islām.

Sommigen zien echter wel sporen van gnostiek in de *Kur'ān*, zoals b.v. Goldziher<sup>1</sup>, die op plaatsen wijst als Sura 2 : 286, 4 : 158 en 7 : 156, waar de spijswetten lasten en boeien genoemd worden, door God aan de Israëlieten opgelegd als straf voor hun ongehoorzaamheid. Hij denkt hier aan een overname van gnostisch-marcionitische opvattingen omtrent de minderwaardigheid van het Oude Testament. Wellicht is hier toch ook een andere verklaring mogelijk. De Islām heeft, dunkt mij, van meet af aan niet alleen een eclectisch doch ook een elenctisch karakter gehad. Bij de genoemde *Kur'ān*-verzen kan zeer wel de bedoeling voorgezetten hebben, de Muslims nog eens goed in te scherpen, dat God de gelovigen – en dit in tegenstelling tot wat men bij Jodendom en Christendom kon zien – niets dat goed smaakt verboden had. De Islām wilde immers geen moeilijke religie zijn.

Voorts wordt door Goldziher e.a. ook wel op Sura 24 : 35 gewezen (het zg. 'lichtvers') om gnostische invloed in de *Kur'ān* aan te tonen. Dit vers luidt in vertaling als volgt: 'God is het licht der hemelen en der aarde. Zijn licht lijkt op een nis waarin een lamp is. De lamp is in een glas. Het glas is a.h.w. een schitterende ster, ontstoken aan een gezegende boom, een olijfboom, geen Oostelijke en geen Westelijke, waarvan de olie haast glans zou geven ook al had geen vuur die aangeraakt; licht boven licht. God leidt tot Zijn licht wie Hij wil. En God stelt de gelijkenissen voor de mensen. God weet alle dingen.'

Men kan enigszins begrijpen, dat Goldziher van dit vers zegt: 'wie weit ab steht von seiner sonstigen Gottesauffassung der mystisch klingende Spruch'<sup>2</sup>. Toch vindt men veel van wat in de geciteerde passage staat ook op andere *Kur'ān*-plaatsen terug, terwijl een en ander m.i. ook zonder gnostische achtergrond verklaard kan worden. De stralende heerlijkheid Gods wordt hier bezongen.

Ik geloof veeleer, dat Mohammed allerlei gnostisch-esoterische wijsheid, ook al zal hij er wel van vernomen hebben, met opzet buiten de *Kur'ān* gelaten heeft. Immers, steeds weer klinkt in de *Kur'ān* door, dat de Islām een eenvoudige godsdienst is en dat de *Kur'ān* in duidelijke Arabische taal is geopenbaard. De Islām is eenvoudig, d.w.z. hij is voor iedereen. Hij vraagt geen lastig te volvoeren daden noch moeilijk bereikbare kennis van allerlei esoterische wijsheid.

In dit verband moeten m.i. ook plaatsen gezien worden als b.v. Sura

<sup>1</sup> I. Goldziher, *a.w.*, p. 13, 14.

<sup>2</sup> I. Goldziher, *a.w.*, p. 13.

69 : 41 en 42, waar zo met nadruk omtrent de openbaring geconstateerd wordt: 'Het is niet het woord van een dichter; het is slechts weinig wat gijlieden hoeft te geloven. En het is niet het woord van een waarzegger; het is slechts weinig waaromtrent gijlieden U behoef te laten vermanen.'

Het woord voor 'dichter', *šā'ir*, betekent eigenlijk 'wetende'. Dat ziet niet alleen daarop, dat de dichter een wetende is tegenover de andere mensen door zijn beheersing van het gebonden woord, of dat hij over meer kennis beschikt van de geschiedenis van de stam en van die van andere stammen, maar oorspronkelijk moet deze *šā'ir* ook in andere zin een wetende geweest zijn, iemand die met zijn lied magie kon bedrijven (men denke aan de macht van het spotlied bij de Arabieren) en later een representant van hogere gnosis.

Hier ligt m.i. dus de reden, dat men van eigenlijke esoterisch gnostische systemen in de *Kur'ān* niets aantreft. Evenmin vindt men deze in de latere uitbouw van de *Kur'ān* in de *sunna*. Ook in de wetsliteratuur van de vier naast elkaar bestaande grote rechtsscholen (*madāhib*) vinden wij geen gnostiek, evenmin als in de dogmatiek (*kalām*). De zes traditieverzamelingen zwijgen er ook over, zodat men moet constateren, dat de sunnitische Islām gespeend is van gnostiek.

Waar treft men dan wel gnostische gedachten aan in de Islām? Bij de *šī'a*, de 'partij' van 'Alī. Reeds in de eerste tijd van de Omajjaden werden de Šī'itische aanspraken op het chalifaat – of zoals de Šī'ieten zeggen: het imamaat – al geadstrueerd met een zekere verering van het profetische bloed. Er ontwikkelde zich een leer omtrent 'het licht van Mohammed', dat als een goddelijke substantie gezien werd, een emanatie uit God, die in de grote profeten woning heeft genomen. Dit licht manifesteerde zich reeds bij Abd-al Muṭṭalib, de grootvader zowel van Mohammed als van 'Alī. De Šī'ieten werden vaak zeer vervolgd door de sunnitische Muslims. Hun imāms, de afstammelingen van 'Alī, kwamen niet aan bod; maar toch bleef deze imām-successie zeer belangrijk voor de Šī'ieten. Met betrekking tot de lijsten van imāms ontstonden nu bij de Šī'ieten verschillende groeperingen, de Zaidieten, de Zeveners (*sab'īa*) of Ismailieten, en de Twaalvers of Imamieten.

Voor de Zaidieten sloot de imāmrij met de vijfde imām, de in 740 gesneuvelde Zaid. Deze groep staat nog het dichtst bij de Sunnieten, en bij hen vindt men dan ook geen gnostiek.

De Twaalvers of Imamieten zijn voorstanders van de meest verbreide en door de Šī'ieten tot heden toe erkende imām-rij. Volgens hen was de imām-waardigheid tot op de elfde zichtbare imām overgeërfd. Diens zoon en opvolger, Muhammad Abū 'l-Kāsim, zou op achtjarige leeftijd aan de aarde ontruikt zijn (880) en sindsdien verder leven als verborgen imām, die aan het einde der tijden als *Mahdī* weer terug zou keren. Ook bij deze groepering vinden wij zo goed als geen gnostische gedachten.

Het is bij de tweede groep, de Zeveners of Ismailieten, dat wij eindelijk de gnostiek in de Islām aantreffen. Deze groep is ontstaan doordat de zesde imām, Ga'far aš-Šādiq (gestorven 762), de imām-waardigheid niet aanvaard had, doch op zijn zoon Muhammad had laten overgaan. Nu hadden de Zeveners het imamaat op de oudste zoon van Ga'far, Ismā'il, willen zien overgaan; vandaar hun naam Ismailieten. Door de Twaalvers wordt deze Ismā'il niet als imām erkend. Een afstammeling van deze

Ismā'īl, 'Ubaidallāh, heeft in 910 het zg. Fatimiedenrijk in N.-Afrika en later ook in Egypte gesticht. In 1017 gaf de Egyptische Fatimieden-chalief Ḥākim zich uit voor Mahdī, d.w.z. de teruggekeerde Ismā'īl. In 1021 werd hij vermoord, maar een klein groepje wilde niet aan zijn dood geloven. Deze groep werd aangevoerd door een zekere Darazī, een verwant van Ḥākim. De groep, die Ḥākim vergoddelijkt, leeft nu nog voort als 'Druzen' in de tegenwoordige staten Libanon en Syrië. Juist bij de Ismailieten hebben zich in de loop der historie vele splitsingen voorgedaan. Naast de Druzen zijn zo ook de Sulaimanieten, Da'ūdieten, Ḥurufieten (letterduiders) en de Choğ'a's uit hen ontstaan.

Al deze uit het Ismailitisme voortgekomen secten hebben een van het neoplatonisme afhankelijk esoterisch systeem gemeen. De Ismailieten worden derhalve ook wel genoemd: Bāṭinieten (afgeleid van: *bāṭinun*, d.w.z. innerlijk – *baṭnun* = buik – tegenover *zāhirun*, d.w.z. uiterlijk). Zij zijn dus de mensen die de innerlijke, eigenlijke betekenis boven de uiterlijke stellen.

Tot deze mensen van de zg. 'Bāṭiniā' behoren ook de Nuṣairieten, een secte van de Twaalvers en vijandig aan de Ismailieten. Zij wonen tussen Tripolis en Antiochië en hebben veel invloed van de Ismailieten ondergaan. Juist van deze groep zijn enkele teksten goed uitgegeven en bewerkt.

Het kenmerk van deze Bāṭinieten is een allegorische uitleg zowel van de *Kur'ān* als ook van de Ši'itische imām- en mahdī-theorieën (de Ši'itische sunna), waarbij uitgegaan wordt van de neoplatonische emanatieler. De Ismailieten spreken in dit verband van de *ta'wīl at-ta'wīl*, d.w.z. de geheime uitleg van de geheime uitleg. Een dergelijke methode van exegetiseren treft men trouwens ook wel bij de Šufisten aan<sup>1</sup>, vooral bij de zg. Bektašieten (sedert de zestiende eeuw; in schijn Sunnieten). Als voorbeeld hiervoor moge een vers van de beroemde mysticus Galāl ad-Dīn Rumī gelden, dat vertaald als volgt luidt:

'Weet, dat de woorden van de *Kur'ān* eenvoudig zijn.

Maar toch hebben zij een innerlijke geheime betekenis.

Naast deze geheime betekenis is er nog een derde, die het meest subtiële verstand verbaast.

De vierde beteekenis heeft nog niemand begrepen dan God, de onvergelykbare en volkomene.

Zo kan men tot zeven betekenissen voortgaan, de een na de andere.

Beperk dus, mijn zoon, Uw beschouwing niet tot de uitwendige betekenis, zoals de ġinnin in Adam slechts klei zagen.

Als Adams lichaam is de uitwendige betekenis van de *Kur'ān*; slechts zijn verschijning is zichtbaar, maar zijn ziel is verborgen.'

Hier zou een Ismailitisch baṭinī (esotericus) geheel mee kunnen instemmen. Bij hun uitgaan van de emanatieler der neoplatonici hebben de Ismailieten, zoals Goldziher zegt, 'gleichsam als geschichtliche Spiegelung der kosmischen Emanationslehre jener Philosophie'<sup>2</sup> een systeem van periodiek optredende openbaringen van het wereldintellect opgebouwd. Dat begint met Adam en gaat verder over Noach, Abraham, Mozes, Jezus, Mohammed en Ismā'īl, als een reeks van zeven zg. sprekers (*nāṭiq*). Tussen deze 'sprekers' onderling bevinden zich dan weer steeds zeven personen (ook emanaties van bovenaardse krachten) die het werk

<sup>1</sup> I. Goldziher, *a.w.*, p. 166 sqq.

<sup>2</sup> I. Goldziher, *a.w.*, p. 243.



van de voorafgaande nātīk bevestigen. Een hele hiërarchie dus. Op de zevende nātīk volgt dan tenslotte de mahdī.

Bij een beschouwing van deze en dergelijke teksten moet men wel bedenken, dat ons betreffende deze materie nog maar weinig goed uitgegeven teksten ten dienste staan, ook al is er op dit gebied gedurende de laatste decennia door islamisten als Massignon<sup>1</sup>, Iwanow en Strothmann<sup>2</sup> veel voortreffelijk werk gedaan. Men dient daarbij ook in het oog te houden, dat de Bāṭīnieten zelf altijd zeer terughoudend geweest zijn ten opzichte van het aan de openbaarheid prijs geven van hun gnostische teksten.

De verhandeling van L. Massignon geeft een mooi overzicht van wat er aan Hermetische literatuur in het Arabisch bestaat. Massignon zegt ook: 'Les premiers musulmans qui 'hermetisèrent' étaient des shī'ites, pour qui l'histoire est cyclique, et doit pouvoir s'explicitier en remontant aux exemples des plus anciens prophètes (d'où le rôle d'Hermès chez les Druzes et Nusayris). C'est grâce à Hermès-Idris que la tradition hellénistique réclama droit de cité dans l'Islam...'<sup>3</sup>

Het is interessant om te zien, hoe de gnostische elementen vaak a.h.w. geïslamiseerd zijn. Zo worden zij bijvoorbeeld vaak toegepast op Fātima, de dochter van de profeet Mohammed en echtgenote van 'Alī, die in bepaalde Šī'itische gedachtengangen tot een soort van *magna mater deorum* is geworden. Ook de *Ḳur'ān* wordt in deze kringen steeds in gnostische zin uitgelegd. Er bestaan ook gehele Ismailitische *Ḳur'ān*-commentaren van dit gehalte. In een door Strothmann uitgegeven Nusairi-text is 'Alī de spreker: 'Ik ben erfgenaam van het profetische weten en de vorst der wetsebewaarders. Ik ben borg voor het vergankelijke huis hier en middelaar voor het onvergankelijke.' Soms zijn de teksten ook in de vraag- en antwoordvorm (*masā'il*). Een dergelijke text is toevallig in de Bibliotheca Ambrosiana te Milaan (nr. H 75) terechtgekomen en door Strothmann gepubliceerd<sup>4</sup>. In 1905 had nl. de toenmalige Zaiditische imām van Jemen een buit van meer dan 400 geschriften behaald op door hem overwonnen Ismailieten. Het meeste daarvan is nog in het bezit van de imām van Jemen, doch twee handschriften zijn er door een onbekende uitgehaald. Later werden deze twee door Italianen, die vanuit Eritrea dikwijls Jemen bezochten, in de hoofdstad San'ā gekocht, waardoor zij in de Bibliotheca Ambrosiana te Milaan terecht kwamen. De door Strothmann uitgegeven text is uit 1864. Lang niet alles is ons duidelijk, maar men krijgt toch wel een indruk van de themata die de Ismailieten bezig houden en van hun methode van exegese. Steeds wordt aangedrongen op geheimhouding, terwijl eenmaal een schriftelijk antwoord geweigerd wordt omdat de kwestie van te vertrouwelijke aard zou zijn. De titel van dit werk luidt: 'Een verzameling vragen over de hoge waarheden en de verheven fijn-

<sup>1</sup> L. Massignon, 'Inventaire', p. 385.

<sup>2</sup> R. Strothmann, 'Gnosis Texte der Ismailiten...'.

<sup>3</sup> L. Massignon, 'Inventaire de la littérature hermétique arabe', in A. J. Festugière O.P., *La révélation d'Hermès Trismégiste*, Paris 1950, p. 384-400. Voorts: *Erano's Jahrbuch* 1938, p. 161-173.

<sup>4</sup> R. Strothmann, 'Gnosis Texte der Ismailiten, Codex Ambrosiana H 75', *Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen*, 1943. Voorts: 'Morgenländische Geheimsekten in abendländischer Forschung und die Handschrift Kiel arab. 19' in *Abhandlungen der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, 1953, en: *Esoterische Sonderthemen bei den Nusairi, Geschichten und Traditionen von den Heiligen Meistern aus dem Prophetenhaus*, 1958.

heden en geheimen waarvan de kennisgeving slechts veroorloofd is met toestemming van de bevoegde. In de tweede Rabī'-maand 1281 (= A.D. Sept./Okt. 1864).’ Steeds weer wordt vermaand: ‘Weet dit, want dit behoort tot de verheven geheimenissen. Dit is de waarheid voor U. Niet moogt gij het een van de schepselen Gods meedelen, want dan zult gij omkomen.’ Getal- en letterspeculaties zijn ook schering en inslag in deze werken. Zo staat de ‘alif (een verticale streep) voor de menselijke gestalte. Daarnaast maakt men ook gebruik van enkele geheimschriften voor bepaalde woorden en zinnen in deze teksten. De *ta’wil*, de allegorische verklaring van *Kur’ān* en sunna, wordt voortdurend gebruikt om het vreemde, onmuslimse in een muslims arabisch gewaad te steken. En dergelijke vreemde onmuslimse elementen komen veelvuldig voor, wij treffen de *Ibdā’-wereld* aan (ὁ κόσμος ὁ πνευματικός) en de *Al-Adam* (ὁ πανάνθρωπος) die daar de drager van is. Deze laatste was ‘van de zuiverste ὕλη’ (zo steeds als Grieks woord in het Arabisch) en werd na zijn afdaling naar deze wereld gedurende zeventuizend jaren gelouterd. Hij is de quintessens (*zubda*) van de berouwvolle mens die de vergeving deelachtig wordt. Zijn verlossing geschiedt door het opstijgen bij het opgaan der sferen en sterren in de grote aeon der  $360.000 \times 360.000$  jaren.’

Een andere vraag luidt: ‘Wat betekent het zich oplossen en trapsgewijze opstijgen van al het geschapene in de lucht, daar het toch zelf immaterieel wordt?’ Het antwoord daarop is: ‘Toen zich de atmosfeer uitbreidde vormden zich de kogelruimten voor vuur, licht, lucht en water. Alles wat ontbonden wordt komt door de moeders tot de geboorten, tot de menselijke gestalte waarin slechts verlossing mogelijk is.’

Hier vinden wij zelfs geen muslimse inkleding meer van de gnostiek. Hier zijn wij ver afgeraakt van de Islām, zelfs van de ši’itische Islām. Op zich zelf is het echter niet vreemd, dat dergelijke gnostische stromingen zich juist bij de Ši’ieten hebben voorgedaan. Immers de Ši’a is, mede door haar geographische verspreiding, altijd al meer beïnvloed geweest door allerlei syncretisme dan de sunnitische Islām.

Buiten het Ismailitisme vindt men ook nog grote gnostische invloed in het zg. Babisme, een door Mirza ‘Ali Muhammad uit Širāz (in 1820 geboren) gestichte secte. Ook deze secte is uit de Ši’a voortgekomen. Genoemde ‘Ali Muhammad achtte zich zelf de *bāb* (eigenlijk: poort) en de nieuwe *mahdī* (volgens de rekening der Twaalvers) en wel ‘als openbaring van de wereldgeest.’ Hij achtte zich ook de weer verschenen Mozes en Jezus te zijn. Zijn leer heeft hij in het boek *Bajān* (verklaring) neergelegd. Het is een zeer syncretistisch en gnostisch beïnvloed religieus systeem. De auteur er van werd in 1850 terechtgesteld.

Hiermede hebben wij echter – ook al is het Babisme van de ši’itische Islām uitgegaan – het gebied van de Islām eigenlijk geheel en al verlaten.

Concluderend kan men dus m.i. zeggen, dat de wegen der gnosis ook naar de Islām geleid hebben, met dien verstande echter, dat alleen de min of meer peripherische Islām door haar beïnvloed is geworden.

## Boekbesprekingen

V. MØLLER-CHRISTENSEN, K. E. JORDT JØRGENSEN, *Plantenleven in de Bijbel*. Bosch en Keuning N.V., Baarn (1959). 158 blz., f 2.90.

Het is te betreuren, dat de bekende serie *Bibliotheek van Boeken bij de Bijbel*, terecht geprezen om de verzorgde uitgave, thans voortgezet wordt in de vorm van 'pocket-books'. Hoewel de ook vroeger reeds aanvaardbare prijs hierdoor nog verder omlaag gebracht kon worden, krijgt men toch de indruk, dat Bosch en Keuning N.V. min of meer gedwongen gaat meepijpen in het laatste succesnummer van de heren uitgevers.

Overigens is dit een handig boekje geworden; zonder al te hoog te mikken brengt het vele wetenswaardigheden onder de aandacht. Naast de Hebreeuwse en Griekse namen van bomen en planten geven de auteurs de Nederlandse en officiële Latijnse aanduidingen. Belangrijke teksten worden kort behandeld; een tekstregister vormt daarop de sleutel. De 26 illustraties geven slechts een vage indruk van het besprokene. Geen van de schrijvers is botanicus en het is daarom jammer, dat de vereenvoudiging van de BBB-serie met zich meebracht, dat zij hun bronnen niet konden vermelden.

Bilthoven

J. C. DE M.

JOHANN JAKOB STAMM, *Die Gottebenbildlichkeit des Menschen im Alten Testament* (Theologische Studien, herausgegeben von Karl Barth und Max Geiger, 54). Evangelischer Verlag AG., Zollikon (1959). 22 blz., ingenaaid Zw. fr. 2.20. Voor Nederland: G. F. Callenbach, Nijkerk.

In een bondige studie van de betreffende plaatsen in het O.T. (Gen. 1 : 26; 5 : 1-3; 9 : 6) zoekt de Berner oudtestamenticus naar een grond van overeenstemming – die echter geen 'harmlos Kompromis' mag zijn – tussen de zo verschillende uitspraken van systematici en exegeten, van welke grond af het gesprek tussen beide vruchtbaarder dan totnogtoe geschiedde voortgezet kan worden. Deze overeenstemming is er inderdaad: de uitdrukking 'beeld Gods' heeft betrekking op de hele mens en niet alleen op bepaalde geestelijke privileges, zoals de traditionele en de idealistische exegese menen. Het geestelijke is alleen daarbij inbegrepen en zo te verstaan, dat de hele mens, uiterlijk en innerlijk, 'bundnisfähig' (m.b.t. het verbond, dat God sluit) geschapen is. Stamm eindigt met een blik naar het N.T., waar het direkte spreken van Paulus over Christus als *εἰκὼν τοῦ θεοῦ* voor nog andere problemen stelt.

Een interessante studie, die men door zijn korthed niet ongelezen kan laten met het argument, er geen tijd voor te hebben.

Amsterdam

A. J. W.

HEINRICH BALTENSWEILER, *Die Verklärung Jesu*. Historisches Ereignis und synoptische Berichte (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments, herausgegeben von W. Eichrodt und O. Cullmann, 33). Zwingli-Verlag, Zürich 1959. 150 blz., ingenaaid DM 18.—

Met deze dissertatie behaalde de auteur in 1958 de doctorsgraad in de theologie aan de universiteit van Basel.

Nadat B. in een inleiding een overzicht gegeven heeft van de voornaamste recente werken over de transfiguratie, stelt hij zich als taak door te dringen tot de historische kern van dit zo verschillend geïnterpreteerde evangelieverhaal.

Na een onderzoek van de bronnen (blz. 21-36) volgt dat naar de historische kern van de transfiguratie en haar betekenis in Marcus 9:2-5, 7a, 8: tijdens het loofhuttenfeest vecht Jezus op de berg tegen de bekoring een politiek-zelotisch messias te zijn; de transfiguratie is het hemels antwoord hierop. – De theorieën van een teruggeprojecteerd verrijzenisbericht en de visioentheorie moeten worden afgewezen (blz. 37-97). Tenslotte wordt nagegaan hoe ieder van de synoptici op eigen wijze het historisch gebeuren heeft geïnterpreteerd (blz. 98-133); hiervoor kunnen wij nu ook verwijzen naar A. Feuillet, 'Les perspectives propres à chaque évangéliste



dans les récits de la Transfiguration', *Biblica* 39 (1958) 281-301. Een beschouwing over de theologische betekenis van de transfiguratie, literatuur en indices besluiten deze interessante dissertatie.

De aangename druk van het werk wordt door enkele zetfouten ontsierd. Wat heeft de schrijver bewogen om bij het citeren ongewone en variërende afkortingen te gebruiken als bijv. 'La foi à la r. d. Jésus' (blz. 92, n. 12), 'St. Mark and the Tr.St.' (ibidem, n. 15), 'St. Mark a. the Tr. Story' (blz. 118, n. 17)?

Nijmegen

J. A. R.

W. SCHNEEMELCHER (ed.), *Bibliographia patristica*. Internationale patristische Bibliographie. I Die Erscheinungen des Jahres 1956. II Die Erscheinungen des Jahres 1957. Walter de Gruyter & Co., Berlin 1959. I: xxviii + 103 blz., II: xxx + 115 blz.; gebonden per deel DM 23.—

De *Bibliographia patristica*, waarvan de eerste delen onlangs verschenen zijn, wordt in Bonn onder toezicht van prof. Schneemelcher samengesteld, ten dele uit gegevens, verstrekt door een twintigtal medewerkers, van wie velen in het buitenland wonen. Deze bibliografie wil jaarlijks een overzicht bieden van alles wat er over de vroeg-kerkelijke schrijvers, de liturgie, de concilies, de geloofsbelijdenissen, het recht, de leer, de sacramenten enz. gepubliceerd wordt, zowel in artikelen als in boekvorm. Als grens heeft men zich gesteld het jaar 787 voor het O., Ildefonsus van Toledo voor het W. Het aantal tijdschriften dat bestreken wordt overschrijdt de 800. T.a.v. het wetenschappelijke belang van deze uitgave is geen verschil van mening mogelijk: binnenkort zal het gebruik ervan voor elke theoloog met belangstelling voor de vroege kerk vanzelf spreken.

De verwerkelijking van de veelomvattende opzet van deze bibliografie is klaarblijkelijk in bekwaame en toegewijde handen. De indeling van deze kleine boekjes is zo, dat de gebruiker er aanstonds mee vertrouwd is en snel zijn weg vindt. Er is ook een afdeling 'Novum Testamentum atque Apocrypha (quoad textum eiusque traditionem et criticam)'. De opname daarvan is ons welkom, omdat een vergelijking met de bestaande Elenchus van *Biblica* voor deze paragraaf in het voordeel van de *Bibliographia* uitvalt (uit Elenchus 38 (1957) no. 225 vv. blijken echter een aantal omissies). Maar is het in de opzet van de *Bibliographia* niet evenzeer geboden, de tekstgeschiedenis van de Septuagint en de andere oude versiones op te nemen? Een ander desideratum: boekbesprekingen in de vorm van artikelen nemen men ook op in de afdeling Recensiones (VIII) (zie bijv. *Bibliographia* 1957, 235 en R 71)

Warmond

J. S. S.

EDUARD SCHWARTZ, *Zur Geschichte des Athanasius*. Gesammelte Schriften, Band 3. Walter de Gruyter & Co., Berlin 1959. XII + 336 blz., gebonden DM 42.—

In één band liggen thans voor ons de door Schwartz in 1904, 1905, 1908 en 1911 in de Göttinger *Nachrichten* gepubliceerde verhandelingen, die destijds verschenen onder de titel, die ook aan deze bundel gegeven is. De vierde verhandeling, waarin het thema aan de orde gesteld wordt, hoe Constantijn alleenheerser is geworden, heeft men niet opgenomen, omdat Schwartz dit stuk in zijn boek *Kaiser Constantin und die christliche Kirche* (Leipzig 1913, 21936) verwerkt heeft, waar het in een breder kader is gezet en van correcties voorzien. Verder is een groot gedeelte van de zevende Mededeling, handelende over de antiocheense synode van 324/5, weggelaten, omdat het hier een stuk polemieken met Harnack betreft, waarvan de auteur later de toon heeft betreurd.

Het doel dat Schwartz met deze studies beoogde was, de aandacht te vestigen op allerlei verwaarloosde documenten, die ons een duidelijk beeld geven van de interessante en wisselvallige geschiedenis van de vierde eeuw. Daarbij legt hij er de nadruk op, dat de kerkgeschiedenis sedert de vierde eeuw een deel van de geschiedenis der keizers is, en dat achter de dogmatische vragen dikwijls alleen maar kwesties van machtspolitiek van de bisschoppen der grote steden schuilgaan. Tot de documenten, die aan een nauwkeurig onderzoek worden onderworpen, behoren de Paasbrieven (Schwartz vergelijkt de Kephalaia ervan met de *Historia Athanasii* en toont aan, dat de dateringen van het Voorbericht (de Index) niet betrouwbaar zijn); de

verzameling van Theodosius Diaconus, waarvan de *Historia Athanasii* een onderdeel vormt (achter deze publicatie, een verzameling Acta, in 367/8 te Alexandrië geschreven, staat Athanasius; dergelijke verzamelingen dienden niet historische, maar politieke en polemische doeleinden); het door G. Loeschke ontdekte 'Akten fascikel' (volgens Schwartz niet, zoals Loeschke meende, te identificeren met het *Synodicum Athanasii*, maar een bijlage bij *De Decretis*; geen historisch of dogmatisch stuk, maar een 'advokatorisches Plädoyer'); de bronnen betreffende het melitiaanse schisma; de documenten van de arianse strijd tot 325. Tenslotte wordt de periode van Nicea tot de dood van Constantijn en van Constantijns dood tot Sardica (342) behandeld. Dan breekt de draad af. In dit laatste gedeelte schrijft Schwartz o.a. over het concilie van Nicea, dat volgens hem twee zittingen heeft gehouden, nl. in 325 en in november 327.

Het oordeel van Schwartz over Athanasius is niet vleidend. Athanasius is volgens hem een echte politicus, die alleen maar polemiseren kan. Hij is als politieke persoonlijkheid werkzaam geweest, niet als theoloog en dogmaticus. Daarentegen kan Eusebius van Nicomedië meer genade vinden in de ogen van Schwartz. – Deze verhandelingen zijn van een indrukwekkende geleerdheid. Het is niet eenvoudig, de these van Schwartz uit haar voegen te lichten. Niettemin komt het ons voor, dat zijn voorstelling van zaken eenzijdig is. En bovendien: wat von Harnack geschreven heeft, is juist: 'Mag man über den Charakter des Athanasius als Kirchenfürst und über seine Taktik als Polemiker günstiger oder ungünstiger urteilen – das Urtheil über seine religiöse Energie und den sachlichen Ernst seiner Glaubenslehre wird dadurch nicht betroffen' (*Lehrbuch der Dogmengeschichte*, II, Tübingen 1931, S. 208).

Leiden/Nieuw- en Sint Joosland

A. VAN HAARLEM

KR. STRIJD, *Structuur en inhoud van Anselmus' Cur Deus homo*. Bijdrage tot het gesprek over de verzoening (Van Gorcum's Theologische Bibliotheek, 30). Van Gorcum & Comp. N.V., Assen 1958. 323 blz., gebonden f 13.50.

Het proefschrift van ds. Strijd over *Cur Deus homo* – hij promoveerde juni 1958 te Utrecht – is een markant werkstuk. Allereerst omdat het geleverd is door iemand van de (rechts)vrijzinnige richting, binnen welke vooral de juridische verzoeningsleer niet altijd hartelijke belangstelling heeft gehad. Dan ook vanwege het onderwerp zelf: de verzoening, kernstuk van evangelie en dogmatiek, roept bij de huidige uitbouw der theologie om aandacht en dringt zijn actualiteit telkens op (kwestie Smits bijv.). Tenslotte is dit werk opvallend door bedoeling en opzet. Er zit een praktische aandrift achter: 'Door de problemen, die samenhangen met de confrontatie Evangelie en oorlog, Evangelie en doodstraf, werd ik telkenmale gedwongen mij op de verhouding van gerechtigheid en barmhertigheid, recht en liefde te bezinnen'. Doordat zo de zaak niet bij voorbaat op een historische distantie werd gehouden, heeft de studie van dr. Strijd een eigen levendigheid gekregen.

Dat de schrijver een heel eind met Anselmus heeft meegedacht, blijkt uit het descriptieve gedeelte, dat ons opbouw en inhoud van Anselmus' geschrift helder voor ogen stelt. Kritische overwegingen kwamen vooral bij ons op n.a.v. de 'Slot-beschouwingen' (blz. 195-300), waarin dr. Strijd tot een beoordeling overgaat.

Zo vragen wij ons af, of de schrijver van uit zijn overtuiging 'Wij mogen in ons spreken over God niet beginnen op een punt, waar Christus niet aanwezig is' (blz. 220) soms niet aan Anselmus onrecht doet. Deze moge niet altijd strak geleid zijn door het historische karakter van de openbaring, toch blijft zijn aandacht gericht op een doorlichting van Gods heilshandelen in Christus. Zijn 'remoto Christo', een denkend zoeken naar de redenen van de incarnatie met tijdelijk afzien van de feitelijke openbaring in Christus, is een 'reculer pour mieux comprendre'. Daarbij moge het gevaar dreigen van het onderschuiven van een redelijke *ordo*; maar Anselmus heeft nog altijd een recht in het feit, dat Gods openbaring in Christus nooit helemaal praedicaatloos en contingent is en steeds een zekere mogelijkheid tot apriorische of – wat in feite voor de christen Anselmus geldt – aposteriorische doorlichting biedt.

In dit boek komt verder een onkritisch gebruik voor van de begrippen 'historisch' en 'dynamisch', zoals dat wel meer tot basis moet dienen voor een protest tegen systeem, verstarring e.d. Onder de hand kan dan i.p.v. anselmiaanse dwanglijnen een andere *ordo* indringen, wanneer dr. Strijd er met Barth van uit gaat, dat de 'Selbsterniedrigung' tot het wezen Gods behoort. Dan zal er uiteindelijk weinig ruimte zijn voor de erkenning, dat er in de verzoening een moment is van goddelijke

zelfhandhaving, van vasthouden aan een norm en voldoen aan een recht. Zulks blijkt bij de exegese van verschillende schriftplaatsen, die o.i. de rol van de *iustitia distributiva* en *vindicativa* te zeer reduceert; zeker ook doordat de OT-ische offertheologie en Jes. 53 onvoldoende worden uitgewerkt. Temeer waar dr. Strijd erg bang is de sprong van exegese naar dogmatiek te maken, zal het nodig zijn het exegetische werk uit te diepen, en te kijken, in hoeverre de bijbel één van Anselmus' diepste drijfveren, nl. de soteriologische motivering van de incarnatie, zelf ingeeft.

Het werk geeft ons alle reden, benieuwd uit te zien naar de aangekondigde vervolgstudie, speciaal gewijd aan de praktische uitwerking.

Utrecht

J. F. v. d. K.

J. P. VAN DOOREN, *Michael Baius*. Zijn leer over de mens (Van Gorcum's Theologische Bibliotheek, 29). Van Gorcum & Comp., Assen 1958. 128 blz., ingenaaid f 7.90.

Baius' leer wordt gewoonlijk uiteengezet met behulp van de stellingen uit zijn geschriften die in 1567 werden veroordeeld. Ed. van Eyl bewees echter dat de veroordeling bedoeld was voor de stellingen zoals zij er lagen en niet voor de stellingen zoals zij door Baius werden opgevat (*Rev. Hist. eccl.* 50 (1955) 499-542). J. P. van Dooren onderzocht de geschriften zelf van Baius en toont daaruit aan dat de leuvense kanselier inderdaad andere ideeën had. De vrucht van beide studies zal niet gering zijn: de gangbare voorstelling van de leer van Baius in zowat alle handboeken en encyclopedieën zal op vele punten herzien moeten worden.

Een belangrijk punt is de kwestie van de *natura pura*. Baius heeft dit idee niet verworpen, maar ruimde er wel degelijk een plaats voor in. Hij aanvaardde immers een *ornatus animae*, een versiering van de ziel met het deelgenootschap aan de goddelijke natuur waarop de mens geen aanspraak kon doen gelden. Zelfs de mens in zijn integriteit had er geen recht op. De verwijten die nog onlangs door De Lubac en Von Balthasar gemaakt werden, missen dus grond.

Toch blijven wij bij de lezing van dit uitstekende werk bezig met een vraag. Wat voor een functie heeft die *ornatus animae* in het systeem van Baius? Er verandert aan heel het systeem niets als men hem wegdenkt: noch voor het eeuwige leven, noch voor de vergeving, noch voor de verdienste heeft hij iets te betekenen. Als deze innerlijke verheffing volgens de auteur een plaats heeft in Baius' systeem, is het dan niet de plaats van een 'Fremdkörper'?

Deze vraag gaat nog meer klemmen bij de leer over het verdienen van het eeuwige leven. Baius gaat er van uit dat de mens door God goed en recht is geschapen (Gen. 1 en Pred. 7: 29): *integer*. Daartoe moet behoren dat de mens in staat is het lagere in zich aan het hogere te onderwerpen om zo de wet te kunnen onderhouden. De onderhouding van de wet en niets anders doet de mens *iustus* zijn. Aan deze onderhouding belooft God het eeuwige leven als loon voor verdiensten (belofte-loon). Dit alles behoort tot de integriteit van de mens, d.w.z. tot de gaven die de mens wel van God moet krijgen, maar die hem binnen zijn menselijke natuur vervolmaken (*praeternaturale*). Had God de mens dan niet kunnen scheppen zonder bestemming tot het eeuwige leven? Wel zeker, antwoordt Baius: God had de mens kunnen scheppen zonder verstand. Een mens zonder verstand is echter een nieuwe diersoort en daarmee staan wij opnieuw voor de vraag: verwerpt Baius in dit punt niet de *natura pura* en daarmee de gratuiteit van het eeuwige leven? De auteur heeft zeer juist aangetoond dat Baius een *natura pura* aannam die geen recht kon doen gelden op een *ornatus animae*. Daarmede zijn wij er echter nog niet. De katholieke censoren wilden juist weten of Baius een *natura pura* aannam die geen aanspraak kon doen gelden op het eeuwige leven. Wij vragen ons ook na dit boek af of op dit kardinale punt de katholieke kritiek onjuist was en of deze toch niet het hart van Baius' systeem heeft getroffen.

Tenslotte een kleine opmerking over de vertaling van *gratia infusa* door 'ingegoten genade'. Dit klinkt een katholiek zeer ongewoon en zeer 'dinglich' in de oren: genade en liefde worden nu eenmaal niet ingegoten, maar ingestort (cfr. de nederlandse vertalingen van Rom. 5: 5).

Deze leidse dissertatie is meer dan een veelbelovend debuut: het is een richtinggevend werk in een belangrijke problematiek.

Udenhout (N.B.)

LUCHESIUS SMITS



## *Het V. S. T. F.-congres 1960*

### EEN INDRUK

Het was koud winterweer, toen het jaarlijks congres van de V.S.T.F. in Leiden daagde: 13 januari 1960. Sneeuw, ontdooid en opgevroren ijs, slechte wegen, grauwe hemel. Maar bij de ruim 125 ingeschreven deelnemers ontbrak de compenserende innerlijke warmte niet. Van de meest verschillende universiteiten, academies en seminaria waren zij samen gekomen; een bont publiek, dat blijk gaf van geanimeerde belangstelling. Contacten en gesprekken gelukten goed. Er was werkelijk zo iets als uitwisseling van gedachten, als bereidheid om andersdenkende collega's te verstaan. Wel vond ik het jammer, dat van mijn eigen faculteit – wier stad gastvrouw was! – zo weinigen wat regelmatig konden komen, terwijl ik van de faculteiten van andere universiteiten eigenlijk niemand heb gezien, behalve de rector van het vrij-evangelisch seminarie uit Utrecht.

De wijdingsdiensten vertoonden enkele haperingen. Al is 't wel genoeglijk en ook leerzaam, gezamenlijk gezang te oefenen, en al werd dat aardig gedaan, het is toch niet wenselijk, dat de eerste samenkomst de beste daardoor te laat beginnen moest. 'Te laat' herhaalde zich bij de Avondmaalsdienst de laatste morgen. Gevolg: tijdnood. Nu is stiptheid voor elke conferentie van belang, zeker wanneer de plaatsen van samenkomst wat uiteen liggen. Aan de conferentieleiding lag het overigens niet. Gelukkig hebben deze haperingen niet te zeer gestoord. De drie wijdingssamenkomsten hadden naar hun vorm en inhoud elk een duidelijk eigen karakter. Het spijt mij dat ik niet naar de Mis heb kunnen gaan, die aan de protestantse avondmaalsdienst voorafging, maar de katholieke theologen hebben wel bij dat Avondmaal in de Lutherse kerk in ruim aantal 'acte de présence' gegeven: zéér te waarderen!

Eerlijk gezegd had ik niet zonder zorg het congres tegemoet gezien, wat het thema betrof. Geloof in demonen is mij niet 'existentieel' genoeg, niet een werkelijk levend probleem – al is het demonische natuurlijk voor geen levend mens een onbekende grootheid, of slechts een denkpostulaat. Een zekere bevestiging aan die bezorgdheid gaven de beide historische lezingen, van rabbijn Soetendorp (helemaal niet enkel historisch overigens) en van pater Zwetsloot. Historische stof kan boeien – dat deed zij ook, dank zij de heldere, zorgvuldige behandeling door deze beide sprekers. Maar dat boeien raakt ons verstand, onze behoefte aan begrijpen, ook van het vreemdsortige; het raakt onze behoefte aan eruditie. Geen van beide raakte wat ik zo even noemde de sfeer van het existentiële. Bij de twee andere referaten, van dr. Plokker en prof. Iwand, was dit wél het geval, en werd dus de gewenste aanvulling in die sfeer ons deel.

Nu eerst nog iets over het referaat van rabbijn J. Soetendorp, 'Demonologie in de Talmoed'. De algemene teneur was wel: de rabbijnen (talmoed) hebben tegen het volksgeloof gestreden, al zijn zij er niet in geslaagd een ongezond demonengeloof geheel uit te bannen. Maar het zuivere monotheïsme, een zekere blijmoedigheid die zich niet door angstvoorstellingen laat overweldigen, prevaleert in de talmoedische vroomheid. Goed gedocumenteerd, gaf de spreker ons tal van citaten voor zijn opvat-

ting. Humor lag er ook in. Tegen het slot kwamen ook de diepere religieuze tonen tot hun recht. En voor al die christenen is 't ook zeer nuttig, geconfronteerd te worden met een niet-christelijk gelezen Oud Testament en de zelfstandige ontplooiing der joodse vroomheid, zoals die in de Talmood en verschillende rabbijnse scholen tot uitdrukking komt.

Op de ochtendbijeenkomst van de tweede congresdag hield pater dr. H. J. J. Zwetsloot S. J. zijn lezing over 'Heksenprocessen, met terugwijzing naar het Nieuwe Testament, onder aspect van de demonologie'. De spreker heeft zich lofwaardelijk aan deze preciese titel gehouden. De hoofdmoot van de stof was het heksenproces in de Middeleeuwen, en de voortzetting ervan in de 16de en 17de eeuw. Het is ons duidelijk geworden dat, indien het katholicisme zich niet heeft weten te vrijwaren van kwellende duivelvrees en de afschuwelijke wreedheden aan de heksenprocessen eigen, de protestantse wereld dat al evenmin heeft weten te doen. Het is door pater Zwetsloot niet zó duidelijk uitgesproken als mij wel wenselijk lijkt, dat het de, door theologen zo veel en graag gesmade, Aufklärung is geweest (daarin krachtig gesteund door het mechanistisch wereldbeeld, geen ruimte latend voor 'occulte' krachten), die het einde van heksenproces en echt levend demonengeloof heeft betekend. Juist omdat de Aufklärung ook wel haar ernstige schaduwzijden heeft, is het een zaak van billijkheid, haar ook de eer te gunnen die haar toekomt. Over de middeleeuwse demonologie heeft pater Zwetsloot ondertussen veel wetenswaardigs verteld, en ook de achtergrond goed bewust gemaakt: men vreesde de duivel meer dan men God liefhad! De grondidee is, dat de Duivel een persoonlijke Macht is, die overal poogt het werk Gods te door kruisen. De middeleeuwse geest doorleeft en bedenkt de problematiek van het boze (van de Boze) met een zekere extravagantie en nadrukkelijkheid. Natuurlijk zou men ook in bijzondere historische gebeurtenissen (de zwarte dood  $\pm$  1350) en de daarmee samenhangende tijdgeest moeten speuren naar stimulansen voor de heksenvrees en de algemene levensangst. Zou niet het scherpe besef van te leven in een kentering der tijden, ook in de 16de eeuw oorzaak zijn geweest van dezelfde bijgelovigheid? (Dit woord is niet genoemd op het congres; mij dunkt ten onrechte: wij moeten het toch aandurven de dingen bij de naam te noemen). Angst en wreedheid gaan altijd samen: 'overschatting van de macht van de Duivel' die wél genoemd is, is wellicht maar een andere zegswijze voor bijgeloof? Heilzaam was, dat op de noodzakelijkheid van ontmaskering van deze foutieve geloofshouding werd gewezen. Interessant was ook de opmerking van pater Zwetsloot over de 'denkfout' van de scholastieke theologie in dezen; terwijl het voor de hand ligt, dat bij herhaling (ook in het referaat van rabbijn Soetendorp) de Engelenval wél ter sprake kwam wegens de directe invloed daarvan op de demonologie, maar dat de zondeval meer in de schaduw bleef; al is in de discussiegroepen ook hierover met aandacht gesproken.

In een geheel andere sfeer bracht ons de lezing van dr. J. H. Plokker, psychiater, directeur van 'Hulp en Heil'. Deze spreker ging uit van de ervaring, die de kliniek geeft: gevallen van bezetenheid door de demonen. Met meesterlijke bondigheid en helderheid werd een drietal voorbeelden ons door dr. Plokker voor ogen gezet. Het eerste behandelde een patiënte,

rooms-katholiek, op wier bezetenheid door demonen eerst door een geestelijke exorcisme was beproefd. De bisschop der betreffende diocese betwijfelde de juistheid van deze therapie en de eraan ten grondslag liggende diagnose; deed haar voor behandeling naar 'Hulp en Heil' gaan. In de kliniek bleek duidelijk dat hier een geval van ernstige storing was gegeven. Ter vergelijking noemde de spreker het geval van Gottlieb Dittus, door Blumhardt destijds behandeld; en Surin: *Les diables de Ludon*. Het tweede geval dat ter sprake kwam was er een van moord uit religieuze motieven; het derde een voorbeeld van demonopathische psychose. Het is niet de bedoeling hier een nauwkeurig verslag der lezingen te geven. Maar het is wellicht belangrijk even te releveren dat de stelling werd geformuleerd: 'alleen een sterk Godsgeloof kan leiden tot een demonisch tegenbeeld'. Dat is goede stof om over na te denken! Desgelijks de opmerking, dat ook het geweten tot een demon kan worden. Zoals wel te verwachten was, bracht de nabespreking in de discussiegroepen veel vragen over de verhouding van psychologie en godsdienst, of van theologie en natuurwetenschap: 'in hoeverre zag dr. Plokker het geloof als opbouwende factor in de integratie van de mens?' En: 'Mag de psychiatrie zichzelf op één lijn stellen met de demonenuitdrijving die Christus volbracht?' Nog anders gezegd: 'Wat is Christus als Hij demonen uitdrijft: Heiland of de 'Oer-psychiater'?' Daarnaast kwamen heel andere vragen op: 'is de psychiater ambtsdrager?'; 'Hoe komt het, dat bij bezetenen een religieuze aanleg en anti-religieuze uitingen vlak naast elkaar staan?' Of ook: 'Werd in het referaat het demonische niet teveel beperkt tot het buitengewone? Vallen niet ook frustraties en verzoeken van ons gewone leven onder mogelijke bezetenheid? En dus onder speciale pastorale bemoeienis?' Er werd voorts gevraagd of het gezichtspunt 'projectie' ook bruikbaar zou zijn voor gevallen van collectieve bezetenheid? en: 'Hoe moet men zich de verhouding denken tussen de psychiatrische verklaringswijze (mèt de klinische aanpak) en de nieuwtestamentische opvatting, die elke ziekte als werking van de Duivel opvat?' Deze lijst is in 't geheel niet compleet, maar zij kan toch een denkbeeld geven van de verscheidenheid van problemen, door dr. Plokkers lezing opgeroepen.

Mijn indruk is, dat door de congressisten toch niet helemaal genoeg is ingegaan op de praktisch-pastorale aspecten dezer lezing omdat de psychotherapeutische benadering der demonologische vragen de theologische postulaten wat in 't gedrang brengt. Zowel de letter van de bijbel als de traditie der kerken zal alle meer conservatief gerichte theologen huiverig maken een beschouwingswijze te volgen, die het demonische reduceert tot het psychopathische, met enkel medische methoden toereikend te behandelen, zodat het echte geloof in Duivel en duivelen wat ijl komt te staan in de verdere samenhang der geloofsvoorstellingen (wat niet wil zeggen, dat dr. Plokker zelfs maar gesuggereerd zou hebben, dat religie ontbreken mag in een volkomen genezing).

Het moeilijkste is wel, een indruk te geven van het referaat, op de derde en laatste congresdag gehouden door prof. dr. H. J. Iwand uit Bonn. Zijn boeiende, bewogen voordracht, een enkele maal wat Duits-pathetisch, week nogal sterk af van wat de syllabus had beloofd. Dat is altijd erg



goed, want een slaafs gevolgte syllabus leidt de aandacht af naar het controleren ervan, weg van wat de spreker te berde brengt. Maar natuurlijk, als het om weergeven achteraf gaat, dan is dit een moeilijk soort referaat! Ik zal daarom hier de text van de syllabus inlassen, want die is in zijn gedrongenheid rijk van inhoud, en verdient wel vastgehouden te worden. Die luidt dan als volgt:

### *Vom Wesen und von der Wurzel des Bösen*

1. Dass und inwiefern das Böse für uns zwar wahrnehmbar ist, aber in seinem Wesen unerkennbar bleibt.

Hier soll gezeigt werden, dass es zwar Erscheinungsformen des Bösen in der Welt gibt, diese aber nicht hinreichen, um das Böse in ihnen 'dingfest' zu machen, es zu 'definieren'. Es entzieht sich immer von neuem unserem Zugriff. Es bleibt überlegen. Es ist da, aber es geht in den Formen seines Daseins nicht auf. Es ist da in personaler Form, als Affekt, Gesinnung, verantwortliche oder auch unbewusste Tat, aber es ist zugleich da in der Weise eines 'Aussen', als Schicksal, als Bedingtheit unserer Existenz, als Milieu und gesellschaftliche Daseinsform, als verführung und Angst. Alle Versuche, dem Böse 'zu Leibe' zu rücken, seien sie idealistisch oder soziologisch-materialistisch, haben ihre Grenzen.

2. Ueberschau über einige klassische Antworten auf die Frage nach dem Wesen des Bösen.

Müssen wir überhaupt diese Frage stellen? Was liegt an der Definition? Tatsache ist, dass gerade die bedeutendsten unter den Theologen – nicht nur die Philosophen! – so gefragt und das Böse zu bestimmen versucht haben. Teilweise in Abwehr einer Definition des Bösen, die mit unserem Glauben an Gott, den Schöpfer und Erlöser, nicht vereinbar war, aber auch in dem Bemühen, das Wesen des Bösen so zu erfassen und festzulegen, dass es nicht an 'mir vorbei' ging und dass doch zugleich der Mensch in der Hoffnung der Erlösung gesehen wurde. Ich werde besprechen:

1. die sophistische These: Tugend ist Wissen,
2. Augustins Frage: Unde malum?
3. Die reformatorische These vom servum abitrium,
4. Schleiermachers Definition von der Sünde als 'Zustand des Menschen',
5. Karl Barths Bestimmung der Sünde als des 'Nichtigen'.

3. Die These: Dass durch den Menschen die Sünde in die Welt gekommen ist.

Es entspricht dem biblischen Denken, dass die Sünde nicht mitgeschaffen ist, auch nicht als Möglichkeit. Sondern, dass ihr Eintritt in die Welt mit der Erschaffung des Menschen und seinem Sein zu Gott zusammenhängt. Es entspricht ebenso dem biblischen Denken, dass das Sein des Bösen – im innerweltlichen wie ausserweltlichen Sinne – mit der Wirklichkeit Gottes nicht zusammen zu reimen ist. Gott stellt das Entweder-Oder im Blick auf die Sünde durch sein Wort fest. Hierin liegt die Bedeutung des Gesetzes und seiner einzelnen Vorschriften. Frage: Wieweit hat der Mensch durch die Sünde der Welt ihr Gesicht gegeben (Geschichte)? oder hat die Welt als Schöpfung trotz der Sünde durchgehalten, mit Gott gegen den Menschen? Gründet hier die rechtverstandene theologia naturalis?

4. Mit der Aufhebung der Sünde und der Versöhnung der Welt im Tode Jesu Christi wird ihr Wesen und ihre Wurzel offenbar.

Objektiv: dass in Jesus Christus das Böse in seinem Nicht-Sein als dem Erweis von Gottes Gerechtigkeitschap offenbar wird (ich sah den Satan wie einen Blitz vom Himmel fallen Lk. 10).

Subjektiv: dass sie nicht glauben an mich (Joh. 15).

Na een korte pauze kwam diezelfde middag de slotzitting met 'forum'-bespreking. Ik beschouw deze als mislukt: dit was geen forum, kon het niet worden, omdat twee dingen door elkaar kwamen te lopen: de naam forum en het feit ener ondervraging der vier sprekers door de uitgezifte vragen der discussiegroepen. Nu ontstonden vier korte vragengroepen over de vier referaten aan de vier sprekers na elkaar. Dat is geen forum! Ik voel mij als voorzitter van het forum achteraf eigenlijk wat schuldig, dat ik niet bijtijds heb doorgehad, dat het echte vraag-en-antwoordspel der sprekers nu geheel kwam te vervallen. Wel kan ik tot mijn verontschuldiging aanvoeren, dat wij bijna onweerstaanbaar van de forum-gedachte werden afgedreven, doordat tevoren enige besprekingen waren gevoerd met de discussiegroep-leiders, die de vragen, door de studenten aangebracht, ziften en pasklaar moesten maken voor de algemene zitting. Dat is opzichzelf een zeer juiste gedachte, aangezien zonder zulk een openbare, algemene bespreking er geen beeld kan worden gevormd van wat de congressisten nu eigenlijk vervulde. Deze oplossing was zeker nuttig; zij was alleen geen forum. Voor 'n volgend congres ligt hier wellicht een vingerwijzing, de twee te onderscheiden; er meer ruimte voor te geven, zodat ze allebei tot hun recht kunnen komen. Want een echt forum – mits daar flink wat tijd voor uitgetrokken wordt – kan een boeiend facet van elk congres worden, wisselend van vernuftig steekspel van argumenten tot in elkaar grijpende vertolking van overtuigingen.

Het congres had ook een omlijsting van ontspanningsbezigheden: de ontvangst ten stadhuis van woensdagmiddag was er de eerste van. Bijna had ik geschreven, dat de vele toespraken, die onontkoombaar de praeses van 't congres – mejuffrouw Th. Barnard – toevielen, ook daartoe behoorden, door hun uitnemende woordkeus, aardige en treffende beeldspraken, en rustige voordracht. Maar vooral moeten wij natuurlijk noemen de opvoering van Guillaume van der Grafts 'Een ladder tegen de maan'. Zal men het stuk een lichte parafrase noemen van de bijbelse geschiedenis, de dramatische verhouding tussen de beide broers Jakob en Ezau? Ja, dat was het óók. Maar tegelijk was er iets in, dat zeer twintigsteeuws was, een zekere 'existentiële' directheid, die scherper nog beseft zou worden, indien men de text van Van der Graft naast die van een van Vondels bijbelse treurspelen zou leggen. Dat behoeft echter niet te gebeuren, om toch het eigene, actuele van dit stuk duidelijk te maken. De uitvoering zelf – waar remonstrant en contra-remonstrant harmonisch samenspeelde! – was in menig opzicht voortreffelijk; door het sobere décor, door de niet-traditionele costumering; vooral door het uitstekende spel van de studenten. Ik vond het beslist ongewoon, wat hier met amateurs bereikt was, en heb daarom geen lust, enkele minder gelukkige momenten afzonderlijk te releveren.

Wanneer ik nu het geheel nog eens aan mijn oog laat voorbijgaan, dan vind ik het congres zeer goed geslaagd, organisatorisch en geestelijk.

Niettemin blij ik dubben over waarde en zin van het thema. Wie uit het gezelschap zou eerstehands kennis (dus: op ervaring berustend) hebben van duivelen en van bezetenheid in stricte zin? Zeker, het demonische is bekend genoeg. Sterke naturen, geladen geesten zijn vrijwel altijd ook een weinig exponenten van het actueel-demonische. Maar denkt de mens van deze eeuw nog mythisch-personifiërend genoeg om echt en eerlijk, spontaan, aan duivelen te geloven? Moeilijk te beantwoorden! Want het postulaat dat een christen-theoloog dat behoort te doen, omdat de bijbel het zo kent, kan zich zó breed en diep over het bewustzijn leggen, dat de spontane beleving daaronder vrijwel geheel schuil gaat; en dat het vreemd-zijn der demonenvrees aan onze bewustzijnssituatie daardoor gecamoufleerd raakt. Dat geeft iets on-existentiëls aan zulk een thema, en stelt op z'n minst hoge eisen aan ons vermogen te transponeren uit de antiek-mythische naar de modern-onpersoonlijke toonaard: van machten tot krachten. Maar wie durft daar onomwonden voor uitkomen? En dat eerst recht in onze tijd, die zulk een bedenkelijk penchant voor repristinatie vertoont?

Daarom is het meest wijze, meest helpende, en religieus meest constructieve woord voor mij geweest: 'Men moet meer God liefhebben en vertrouwen dan de Duivel vrezen. Overschat de Satan niet: Christus is overwinnaar.'

*Oegstgeest*

L. J. VAN HOLK

## *De samenhang van Fil. 2:1-13*

HOE DIENT DE BESCHRIJVING VAN DE KENOSIS VAN JEZUS  
CHRISTUS IN FIL. 2 : 5-11 DE PARAENETISCHE  
STREKKING VAN DE PERICOOP FIL. 2 : 1-13?

Dat de verzen 5-11 van Fil. 2 in nauw verband staan met de eerste vier verzen van dit hoofdstuk, is duidelijk. Maar, zo blijkt uit de commentaren, minder duidelijk is hun aansluiting bij de onmiddellijk volgende verzen 12 en 13. Erich Haupt bijv. zegt: 'het is duidelijk, hoe de gehele uiteenzetting van vs. 5-11 geëigend is, de daaraan voorafgaande paraenese te steunen'<sup>1</sup>. De verbindende gedachte vindt hij in de ootmoed, die van de lezers verlangd wordt (vs. 3) en de zelfvernedering, die bij Christus werd waargenomen (vs. 8). Hierbij is tweëerlei op te merken:

a. het punt van vergelijking is eveneens bepalend voor de verzen 12 en 13. Dat blijkt uit de uitdrukking 'met vrees en beven' in vers 12, zoals wij bij de bespreking van dat vers hopen aan te tonen.

b. de ootmoed is punt van vergelijking als gevolg van de overeenkomst

<sup>1</sup> Erich Haupt, *Der Brief an die Philipper*, in H. A. W. Meyer, *Kritisch-exegetischer Kommentar über das N.T.*, IX. Abteilung, Göttingen '1902, S. 88.



tussen de situatie waarin de christen zich als koning-incognito nu bevindt en de levensgang van Jezus Christus op aarde als de verborgen Heer der heerlijkheid. Het is deze overeenkomst, die de aard der paraenese bepaalt, welke – zoals Haupt terecht opmerkt – op de ootmoed is afgestemd.

Wanneer wij voor het verstaan van de verzen, die spreken van de vernedering en verhoging van Jezus Christus, uitgaan van de historische situatie der eerste christenen en de pastorale bedoeling van deze gehele pericop, voorkomen we een eenzijdige dogmatische beklemtoning van termen, door de apostel gebruikt in een passage die niet meer wil zijn dan een typerende kenschetsing van Jezus' levensgang. Waardoor kwam het, dat Paulus' gedachte, toen hij de vermanende en opwekkende woorden van de verzen 1-4 schreef, bepaald werd bij de levensgang van Jezus Christus? Moet de gehele pericop niet meer gezien worden in het licht van de kenosis van Jezus Christus, dan in het licht van de zelfvernedering, die met zijn doorgaande kenosis gegeven was?

Dat er in de gemeente Filippi gevaren dreigden, die, als ze zouden intreden en doorwerken, ernstige gevolgen moesten hebben voor haar voortbestaan, is reeds vanwege de ernst, waarmede Paulus gehoor en gehoorzaamheid vraagt, onmiskenbaar. Hij ziet het werk bedreigd door gebrek aan eensgezindheid, zelfzucht, jacht naar ijdele eer (vs. 2 en 3). Slechts ootmoed, onbaatzuchtigheid en eerbied voor elkanders persoonlijkheid kunnen het werk voor uiteenvallen bewaren (vs. 4). We zullen de zorg van de apostel over deze verschijnselen allicht beter kunnen verstaan, als we denken aan de ernst, waarmede de Heer de strijd om de voorrang in de kring der Twaalve heeft gadeslagen en bestreden <sup>1</sup>. De discipelen hadden een grote toekomstverwachting, ook voor zichzelf. Deze werd hun door Jezus niet bestreden, eerder werd zij door hem gevoed <sup>2</sup>. Hij billikte hun verlangen naar heerschappij en beloofde hun tronen. Niet hun hoog zelfbewustzijn of het besef van hun hoge bestemming was verkeerd, maar de gemeenschapstorende wijze, waarop het zich uitte. Het vooruitgrijpen op de toekomstige staat werd afgekeurd. Dit bewustzijn van de hoge bestemming, die hun leven door Christus ontvangen had, mogen wij bij de verklaring en beoordeling van het gedrag en soms wangedrag van de eerste gelovigen niet uit het oog verliezen.

Zo was de geloofsnood der eerste christenen niet hun zonde. Ze namen de boodschap der verzoening, der vernietiging hunner zonde door Jezus' offer, volkomen ernstig. Hun geloofsnood was niet de dood: die beschouwden ze als een reeds verslagen vijand <sup>3</sup>. In hun doop hadden ze hun gestorven-zijn, hun graflegging en hun opstanding, d.i. hun volledige toe-eigening aan Christus, beleefd <sup>4</sup>. Hun werkelijke nood was deze, dat zij als nieuwe schepping verborgen waren: het contrast tussen hun zichtbare, in het hier en nu nog gebonden leven en hun werkelijke leven <sup>5</sup>. Wat zij schenen te zijn in verschijning en levenslot stond zo lijnrecht tegenover hetgeen zij voor God, dus inderdaad, waren. Zij hebben dit dilemma niet

<sup>1</sup> Matth. 20 : 20-28; Mark. 9 : 33-37.

<sup>2</sup> Matth. 19 : 27-28; 20 : 21; Openb. 1 : 6-7; 2 : 26-27.

<sup>3</sup> 1 Kor. 15 : 54-57

<sup>4</sup> Rom. 6 : 3-4; 1 Kor. 15 : 3-4.

<sup>5</sup> Rom. 8 : 18-30; Kol. 3 : 1-4; Fil. 3 : 12-14; 2 Kor. 4 : 7-12, 17, 18.

alleen diep gevoeld, maar er ook onder gezocht <sup>1</sup>. De slavenbehandeling, die zij ondergingen, bevreesdde hen, 'alsof hun iets vreemds overkwam', daar zij zich tot het koningschap geroepen wisten <sup>2</sup>. Dit maakte het nodig hen als koningen-incognito te vermanen, hier en nu de keizer te eren en zich voor de rechters met zachtmoedigheid en ontzag te verantwoorden <sup>3</sup>. Dat van dit hoge zelfbewustzijn uit ook de onderlinge verhoudingen licht scheef getrokken werden, was een gevaar waarvoor de apostelen een scherpe blik hadden <sup>4</sup>. Dit wil echter in het geheel niet zeggen, dat Jezus' boden erop uit geweest zijn dit verheven zelfbewustzijn der gelovigen te dempen. Het tegendeel blijkt zowel uit hun brieven als uit de Openbaring van Johannes. Ze beijverden zich veeleer, dat zelfbewustzijn te ondersteunen <sup>5</sup>.

Wij menen dat de voorzichtige, als het ware 'met vrees en beven' gegeven aanduiding van de scheve onderlinge verhoudingen in de gemeente te Filippi (vs. 1-4) en de positieve aanwijzing voor een gezond gemeentelijk leven (vs. 12 en 13) dit ingeklemde leven der gelovigen tot vooronderstelling hebben. Tegen deze achtergrond moeten wij het kenosis-leven van Jezus Christus zien. Inhoud en strekking van de kenschets van diens levensgang is bepaald door de geloofsnoed der gelovigen, hun incognito, hun 'eschatologische existentie', en de gevaren die daaruit voortvloeiden voor de onderlinge verhoudingen in de gemeenten en de eenheid en de toekomst van Gods werk op aarde.

Wat de gemeente wordt voorgehouden is, dat Christus gedurende zijn aardse leven de Koning-incognito was: de gekende-onbekende. Wie hij inderdaad was, werd niet geweten: Jezus hield zichzelf zorgvuldig verborgen en verbood de demonen, hem openbaar te maken. De jongeren moesten tot na de opstanding verzwijgen, dat ze hem gezien hadden in de *śeḱinā* Gods <sup>6</sup>. Als een van de leerlingen hem belijdt als de Zoon van de levende God, schrijft Jezus deze kennis toe aan een bijzondere goddelijke openbaring. De mens, gaande in eigen licht, ziet dat niet. De oversten van deze wereld hebben de Heer der heerlijkheid niet onderkend <sup>7</sup>. Daarom zegt Paulus, dat Jezus bij zijn gang over de aarde 'gezien werd als mens': van zijn mens-zijn getuigde datgene, wat aan hem waargenomen werd (vs. 7).

Dan volgt de wel wat bevreemdende verklaring, dat hij zichzelf als mens vernederde en gehoorzaam werd in de vervulling van de allermoeilijkste opdracht: zijn leven af te leggen door zich te laten kruisigen (vs. 8). Het bijzondere is hier o.i., dat van Jezus gezegd wordt, dat de gehoorzaamheid, door hem als mens bewezen, een vernedering voor hem was. Gehoorzaam te zijn aan God is als zodanig voor de mens toch niet vernederend. Maar deze normaal-menselijke houding wordt bij hem als niet-normaal voorgesteld: voor hem was zij een vernedering. Zijn gehoorzaam-

<sup>1</sup> Rom. 8 : 23; 2 Kor. 4 : 16-5 : 10. Vgl. R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen 1958, S. 430: 'Als Überwindung des Anstosses und als Entscheidung gegen die Welt ist der Glaube Entweltlichung, Übergang in die eschatologische Existenz.'

<sup>2</sup> 1 Petr. 4 : 12-19.

<sup>3</sup> 1 Petr. 2 : 13, 17.

<sup>4</sup> Vgl. Ef. 4 : 1-6.

<sup>5</sup> Openb. 3 : 21; 5 : 10; 1 Kor. 6 : 1-3.

<sup>6</sup> Vgl. Hand. 26 : 12-13.

<sup>7</sup> 1 Kor. 2 : 8.

heid behoorde bij zijn 'uiterlijk', zijn verschijningsvorm, zijn incognito, maar weersprak de positie die hem toekwam overeenkomstig hetgeen hij in wezen was. Dat ligt opgesloten in de verklaring, dat zijn gehoorzaamheidsbetoen een zelfvernederings was.

Van hier uit zien we terug naar hetgeen omtrent Christus gezegd wordt in de verzen 6 en 7. Daar wordt gesproken van een zijn van Jezus in de gestalte Gods en een aangenomen hebben van de gestalte van een dienstknecht <sup>1</sup>. Eerst daarna spreekt de apostel van een de mensen gelijk geworden zijn. De tegenstelling, waaraan in de verzen 6 en 7 gedacht wordt, is dus niet die tussen God en mens, maar die tussen koning en dienstknecht, heerser en gehoorzamende. Het moeilijke, want dubbelzinnige woord *μορφή* is, dunkt ons, dus te verstaan als de waardigheid, positie, die de persoon 'eigent'. Gods 'gestalte', het Gode eigene, keert zich naar ons toe in zijn volstrekt Heer-zijn en in deze positie bevond zich Jezus eer hij nederdaalde in de nederste delen der aarde, in Maria's schoot <sup>2</sup>. In deze opvatting van de uitspraak der verzen 7 en 8 worden we bevestigd door hetgeen er gebeurde als antwoord Gods op Jezus' volstreekte gehoorzaamheid: hij kreeg de positie en waardigheid van Heerser, bekleed met de *šekinā* Gods, en wordt eens alom als zodanig erkend (vs. 9-11). In dit eigen klēed Gods verscheen hij Saulus op de weg naar Damascus en gaf hem het onderwerp van zijn verkondiging: *Χριστὸν Ἰησοῦν κύριον* <sup>3</sup>. Hij keerde terug in de heerlijkheid, die hij bij de Vader had, eer de wereld was <sup>4</sup>. Tijdens zijn leven op aarde droeg Jezus, ofschoon als koning geboren, niet het klēed der heerlijkheid, maar het slavengewaad.

Nu stonden Jezus, om de hem toekomende positie te verkrijgen, twee wegen open. Hij kon zelf zijn incognito opheffen, m.a.w. als geboren koning zelf zijn lot in handen nemen en de weg bepalen die hij gaan zou. Hij kon ook de staat der vernedering aanvaarden en van moment tot moment daaruit leven <sup>5</sup>, en het de Vader overlaten, te zijner tijd zijn incognito op te heffen en hem op de troon te zetten. In het eerste geval

<sup>1</sup> In de verzen 6 en 7 wordt telkens het lidwoord voor *μορφή* weggelaten, zodat *θεοῦ* en *δούλου* de nadruk hebben: hij, die in Gods gestalte was, openbaarde zich in slavengestalte. Daarmede, dat Jezus Christus de gestalte van een dienstknecht had aangenomen, was nog niets gezegd aangaande de aard van zijn dienst. Als dienstknecht had hij ook de engelen gelijk kunnen worden. Daar hij echter ten behoeve van mensen dienstknechtsgestalte aannam, werd hij de mensen gelijk, aanvaardde hij de menselijke existentie, werd hij in het menselijk geslacht 'hingegeboren'. Dit staat in negatieve parallel tot de weigering om aan zijn zijn in de *μορφή* *θεοῦ* langs eigenmachtige weg zich de kentekenen van het God-zijn, *τὸ εἶναι ἴσα θεῷ*, toe te eigenen.

<sup>2</sup> Ps. 139 : 15; Ef. 4 : 9. We geven aan de Statenvertaling van dit vers de voorkeur, omdat de uitdrukking o.i. teruggaat op de Oudtestamentische voorstelling aangaande de wijze waarop de mens ontstaat.

<sup>3</sup> In dit licht verscheen Jezus aan Paulus Hand. 19 : 19-20; zie: J. Louw, 'De betekenis van het Licht voor de Beking van Paulus', *Nieuwe Theologische Studien* 18 (1935), blz. 190-192.

<sup>4</sup> Joh. 17 : 5.

<sup>5</sup> Vgl. A. Schlatter, *Das Christliche Dogma*, 1911, S. 363: 'Bei Paulus ist die Entleerung, die der in der Gestalt Gottes Bestehende an sich vollzieht, kein Leiden, kein Entsinken aus der Kraft und Wahrheit Gottes in die Masse des Menschen, sondern sie ist Wille und Selbstbestimmung und darum nicht auf den Moment der Menschwerdung beschränkt, sondern derjenige Akt, der den ganzen Lebenslauf Jesu gestaltet und sich im Gehorsam vollendet, mit dem er das Kreuz getragen hat'. Vgl. Fr. Blass, *Grammatik des Neutestamentlichen Griechisch*, <sup>3</sup>1911, S. 197.



zou Jezus de plaats, hem bij zijn zending toegedacht, niet hebben aanvaard en dus datgene wat hem als koning toekwam door ongehoorzaamheid hebben gegrepen – en wat door ongehoorzaamheid gegrepen wordt, is ‘geroofd’ <sup>1</sup>.

Hetgeen in de verzen 5-7 van Jezus Christus gezegd wordt, staat in pastoraal verband en wordt de lezers ter waarschuwing en als richtsnoer voorgehouden. Daarom lijkt er ons geen reden te bestaan, om de veronderstelling, dat hier de gestalte van de eerste mens op de achtergrond staat, zo beslist af te wijzen als sommige exegeten doen, of deze veronderstelling, als in het geheel niet ter zake doende, te passeren <sup>2</sup>. De eerste mens trachtte door een daad van ongehoorzaamheid te verkrijgen, wat langs de weg der gehoorzaamheid niet verworven kon worden: het aan God gelijk zijn. Jezus kende de verzoeking, van zijn incognito ontheven te zijn, het te doorbreken. Dit te ontkennen maakt de verzoeking, die hij voor zijn openbaar optreden in de woestijn moest doormaken, illusoir. Maar in plaats dat zijn incognito doorbroken werd en zijn Heer-zijn openbaar werd, was zijn gang over de aarde niet anders dan een, Zijn koning-zijn, voortdurend laten ondergaan in de dienstknechtsgestalte. Hij aanvaardde de vernedering tot het laatste en diepste punt; en toen hief God zijn incognito op, en dit als antwoord op zijn gehoorzaamheid. Wat hij niet roven, niet langs de weg der ongehoorzaamheid verwerven wilde, werd hem als gave geschonken.

Deze typerende tekening van Jezus’ levensgang in Fil. 2 : 6-11 vindt zijn oorsprong en motivering in de behoefte en situatie, waarin de Filippenzen, met de christenen in de eerste eeuw, stonden. De apostel wil hen hun leven naar eis en beloften leren zien in het spiegelbeeld van Jezus’ levensgang. Gelijk Christus van het ogenblik van zijn nederdalen in de moederschoot af, zo zijn de gelovigen door en sedert hun geboorte uit de Geest koningen incognito. Gelijk Christus verzocht werd zelf zijn incognito af te leggen en zijn koninklijke macht over de wereld en het geschapene te ontplooiën <sup>3</sup>, worden de gelovigen verzocht vooruit te grijpen op de toekomstende openbaring van hun heerlijkheid. Gelijk Christus de positie ontving, die overeenkwam met zijn op aarde verborgen waardigheid, zullen ook zij die ontvangen bij hun openbaring als zonen Gods <sup>4</sup>.

De oude christenen droegen het verborgen-zijn van hun staat als ‘het lijden van deze tegenwoordige tijd’ <sup>5</sup>. Het viel hun moeilijk, over de aarde te gaan als zulken, wier eigenlijke leven nog met Christus verborgen was in God. Van de Korintheïers zegt de apostel ‘dat ze reeds als koningen geheerst hadden’ <sup>6</sup>. Paulus voegt er echter niet aan toe, dat hun het

<sup>1</sup> Het ‘Gode evengelisch zijn’ was voor Jezus geen roofgoed. Ontkend wordt, dat hij dit goed anders verwerven wilde dan op de weg der gehoorzaamheid. Hij weigerde de daad van roof.

<sup>2</sup> J. H. Donner, *De Zendbrief van Paulus aan de Filippenzen voor de gemeente uitgeleed*, 2e druk, Leiden z.j., blz. 71.

<sup>3</sup> Dat was de aard en de bedoeling van de verzoeking van Christus, die in de woestijn inzette en die niet afliet dan voor een tijd, Luk. 4 : 13; 22 : 28. Ook in dit niet aflaten van de verzoeking ligt o.i. aangeduid, dat de ‘Selbstkenose’ een voortdurende was.

<sup>4</sup> 2 Thess. 1 : 10; Kol. 3 : 1; 1 Joh. 3 : 1.

<sup>5</sup> Rom. 8 : 18.

<sup>6</sup> 1 Kor. 4 : 8.

heersen niet zou toekomen, doch verzucht: was het maar zover! wij zouden er immers in delen. Dit besef van een nieuwe schepping toe te behoren en bestemd te zijn, gelijk de eerste mens over haar te heersen <sup>1</sup>, leidde er in de gemeente te Filippi – evenals in de kring der Twaalve – toe, dat men elkander terugdrong en onder de anderen ‘de eerste’ wilde zijn. Het nieuwe zelfbewustzijn was niet gelouterd, daar het niet gepaard ging aan ootmoed. Men liet de broeder en zuster niet de ruimte voor ont-plooiing van eigen persoonlijkheid. Zo verstaan wij nl. de woorden in vs. 4, door de Statenvertaling meer neutraal weergegeven als: ‘Een ieder zie niet op het zijne, maar zie ook op hetgeen der anderen is’, en in de Nieuwe vertaling meer concreet uitgedrukt als: ‘ieder lette niet slechts op zijn eigen belang, maar ieder (lette) ook op dat van anderen’. ‘Het zijne’ van de Statenvertaling komt ons juister voor dan het ‘eigen belang’ van de nieuwe vertaling. We menen, dat C. Weizsäcker samenhang en strekking van de tekst het beste weergeeft door de vertaling:

‘kein Teil nur das Auge habend für sein Wesen, sondern auch für das des andern.’ <sup>2</sup>

Dat laatste past goed bij ‘in ootmoedigheid achte de een de ander uitnemender dan zichzelf’ (vs. 3); of, om Weizsäcker nog eens te citeren, ‘in Demut an einander hinaufsehen’. Het gaat om de achting voor hem, die eveneens uit vreemde overheersing verlost werd en bestemd is om als koning in vrijheid te heersen, welke achting zich hier en nu moet openbaren daarin, dat men elkanders dienstknecht wil zijn. Om de mensen een oorzaak van eeuwige zaligheid te kunnen zijn ontledigde Christus zichzelf en was gehoorzaam tot in de kruisdood, stierf hij de slavendood <sup>3</sup>. Zo moeten de christenen in deze gestalte met elkander verkeren: ‘omgordt u allen jegens elkander met nederigheid’ <sup>4</sup>. Langs deze weg zal God u te zijner tijd openbaar doen worden en u kronen.

Wat dat betekent, als de gemeenteleden in dienstknechtgestalte onder elkaar verkeren, en ieder zich gedraagt als dienstknecht van allen, wordt uiteengezet in de aansluitende verzen 12 en 13. Deze verzen hebben een algemene bekendheid gekregen, en vonden verschillende verklaringen vanwege hun vreemde klank. We hebben hier de voortzetting en tevens afsluiting van de opmerkingen en vermaningen, gegeven in de verzen 1-4. Het komt daarop aan, zegt Paulus, dat gij μετὰ φόβου καὶ τρόμου τὴν ἑαυτῶν σωτηρίαν κατεργάζεσθε. Wij zijn van oordeel, dat de lezer door de vertaling van ἑαυτῶν met ‘uwszelfs’ (Statenvertaling) of ‘uw’ (vertaling N.B.G.) niet tot het rechte verstaan van de tekst of van het tekstverband kan komen. We kunnen ook zeggen: doordat men het verband met de paraenese, die aan de beschrijving van de kenosis voorafgaat en daardoor toegelicht wordt, niet voldoende zag, kwam men tot een onjuiste vertaling van dit vers. Tegen de vertaling van ἑαυτῶν met ‘uwszelfs’ rijzen, als wij het goed zien, drieërlei bezwaren:

a. Vertaalt men ἑαυτῶν met ‘uwszelfs’, dan komt bij de lezer onwillekeurig de gedachte op aan een tegenstelling met of een uitsluiting van

<sup>1</sup> 2 Kor. 5 : 17; Gen. 1 : 26; Ps. 8.

<sup>2</sup> *Das Neue Testament* übersetzt von Carl Weizsäcker, Tübingen <sup>12</sup>1937.

<sup>3</sup> Mark. 10 : 45; Hebr. 5 : 7-10.

<sup>4</sup> 1 Petr. 5 : 5.

naderen<sup>1</sup>. Wij vinden in de kontekst niets, dat erop duidt, dat Paulus hier aan welke tegenstelling dan ook gedacht heeft.

b. In de voorafgaande verzen wijst de apostel erop, wat men elkander schuldig is. Hij bespreekt de onderlinge verhoudingen en tracht die recht te trekken. Hij trekt de blik van de lezers af van hen zelf, om hem op de andere gelovigen te richten, en houdt hun voor hoe hun houding t.o.v. die andere gemeenteleden moet zijn, en in hoeverre die fout is. Daardoor ontvangt de vertaling van ἐαυτῶν met 'uws zelfs' of 'uw' al evenmin steun uit de kontekst.

c. Een derde bezwaar tegen deze vertaling vloeit voort uit de toegevoegde woorden 'met vrees en beven'. Paulus gebruikt deze uitdrukking vaker<sup>2</sup>. De term wordt niet gebruikt wanneer het gaat over de verhouding van de mens tot God. Steeds wordt ermee aangeduid hoe de christen moet staan tegenover de medechristenen: vrees en beven moeten zijn houding kenmerken. Het is niet waarschijnlijk, dat Paulus alleen in onze pericoop de uitdrukking in een andere betekenis zou hebben gebruikt. De terughoudende, schoon zeer ernstige wijze waarop Paulus in de besproken paraenese zijn broeders attent maakt op de manier, waarop ze met elkander moeten omgaan, is op zich zelf reeds een illustratie van hetgeen de apostel bedoelt met de uitdrukking 'vrees en beven'. Niet met autoriteit, niet bevelend, doch biddende, dringend vragend, met beroep op de barmhertigheid Gods en de broederlijke liefde, legt hij de Filippenzen aan het hart, wat hem zo sterk bezighoudt.

We zijn van mening dat ἐαυτῶν hier vertaald moet worden met 'elkanders'. Andere vormen van ἐαυτοῦ treffen we aan in teksten, waar ze niet anders vertaald kunnen worden. In Fil. 2 : 12 moet het tekstverband, dus de strekking van de gehele pericoop, beslissen over de vraag hoe daar ἐαυτῶν vertaald moet worden. Het pleit o.i. voor de vertaling met 'elkanders'. Na in de verzen 1-4 gewezen te hebben op die dingen, die de onderlinge verhoudingen schade kunnen doen en de eenheid der gemeente in gevaar brengen, en na de noodzakelijke eis van ootmoed en dienstvaardigheid te hebben geïllustreerd met de levensgang van Jezus Christus (vs. 6-11), vat Paulus zijn waarschuwing en vermaan samen in de woorden: 'werkt aan elkanders heil met vreze en beven'. 'Vrees en beven' kenmerkt de houding van de dienstknecht. De dienst, die men elkander als christenen schuldig is, moet met schroom worden volbracht. Wie anders komt, uit de hoogte, als heerser, zal merken dat de anderen zich voor zijn beoefenis sluiten.

Daarom sluit de apostel met het onderwerp, dat hij behandeld heeft, te stellen in het licht van Gods heilsraad (vs. 13). Daarmede krijgt zijn opwekkend en vermanend woord de diepste achtergrond en grootste ernst. De nadruk valt op de woorden 'naar zijn welbehagen'. Als in het Nieuwe Testament van het welbehagen Gods gesproken wordt, is dat minder,

<sup>1</sup> Vgl. Erich Haupt, *Der Brief an die Philipper*, S. 90, 1. Fussnote. Haupt bestrijdt hier de opvatting van Zahn en Schaeder, dat het 'betont vorangestellte ἐαυτῶν nur verständlich werde durch den Gegensatz mit dem Gehorsam Christi, welcher der σωτηρία anderer gedient hat'.

<sup>2</sup> 1 Kor. 2 : 3; 2 Kor. 7 : 15; Ef. 6 : 5; vgl. 1 Petr. 3 : 15. M. Dibelius, *An die Thessalonicher I II, An die Philipper*, in H. Lietzmann, *Handbuch zum N.T.*, Tübingen <sup>2</sup>1925, S. 63f.: 'φόβου καὶ τρόμου ist offenbar bei Paulus 'feste' Wendung zur Bezeichnung der Demut'.



zeker niet uitsluitend, een gevoelsaanduiding. Het ziet op de beslissing, die God in zijn genade genomen heeft, zijn heilsbesluit, dat al zijn heilshandelen, zijn beloften en eisen, bepaalt <sup>1</sup>. Overeenkomstig Gods heilsraad pleit de apostel nu, opdat hetgeen tot verwerkelijking van die raad gedaan moet worden, geschiede in afhankelijkheid en gehoorzaamheid aan God. Hij is het, die door onze gehoorzaamheid heen 'zijn raad doet'. Hij realiseert zijn heilsraad niet buiten de mensen om, maar schakelt hen daartoe op zijn werken in. Hij bewerkt de bereidwilligheid om elkander geestelijk te dienen en hij maakt de mensen bekwaam, die bereidwilligheid in daden om te zetten. In deze zin zijn ze Gods medearbeiders <sup>2</sup>. De tenuitvoerlegging van zijn plan zal resulteren in hun verheffing tot de troon, doordat ze zich laten opnemen in de levensgang van Jezus Christus <sup>3</sup>.

De vermaning van Fil. 2 : 12 gaat niet terug op 1 : 27. De verbindende gedachte ligt in het woord 'gehoorzaam'. Dat wijst terug op de gestalte van de dienstknecht, waarvan wezenlijk kenmerk de gehoorzaamheid is, zoals de 'gestalte' Gods in zijn Heer-zijn tot uitdrukking komt. De gestalte van de gelovige hier en nu is die van Christus in zijn vernedering. En de eis van het alsnog zijn in deze gestalte is: elkanders heil uitwerken. De herinnering aan, de oproep tot gehoorzaamheid aan God, zich uitende in het uitwerken van elkanders heil, is de logische gevolgtrekking uit de beschrijving van de zelfontlediging van Christus.

Bijzondere nadruk ontvangt nog het feit, dat deze gehoorzaamheid gehoorzaamheid aan God is. Niet de christen doet hier iets, maar God in en door de gelovige. Ook hiermede wordt de gelovige in zijn incognitopositie parallel gezet met Christus. In het leven van de Christus in dienstknechtsgestalte was God de werkende, die het willen van Christus bepaalde en die in hem werkte. Zo is hij het ook in de gemeente, waarin hij zijn heilsraad tot volledige uitvoering brengt.

Groningen

J. LOUW

## *Silhouet van een gnosticus*

Naar aanleiding van het verschijnen van mijn inaugurele rede over de mogelijkheden en moeilijkheden met betrekking tot een definitie van de gnosis, welke rede eindigde met een zeer vlotte schets van het gnostieke type, heeft de redactie van *Vox Theologica* mij vriendelijk verzocht in haar tijdschrift dit portret van de gnostieke gelovige, zoals ik hem zie, verder te ontwikkelen en waar te maken.

Bij het schrijven van die paragraaf van mijn inaugurele rede was ik mij van het uitermate hypothetische karakter van mijn conclusies zeer wel bewust en sedertdien ben ik er eerlijk gezegd niet in geslaagd mijn mening met nieuwe bewijzen te staven, om zodoende algemene instemming te verkrijgen. Indien ik het niettemin waag hier mijn gedachte wat breder te

<sup>1</sup> Zie bijv. Matth. 11 : 26; Luk. 10 : 21.

<sup>2</sup> 1 Kor. 3 : 9.

<sup>3</sup> Openb. 3 : 21.

ontwikkelen, doe ik dat in de hoop, dat zij de onderzoekers op dit gebied zal aanzetten tot een hernieuwd onderzoek van het probleem <sup>1</sup>.

Naar mijn gevoelen bestaat er een zekere 'gnostieke' geesteshouding, die zich in zeer verschillende godsdienstige en intellectuele milieu's kan voordoen en ontwikkelen, maar waarvan de vruchtbaarheid altijd begunstigd is door een bepaalde staat van het milieu. Bij deze mening laat ik me leiden door de vergelijking met de voortplanting van een virus in een levend milieu. Van nature is het milieu niet weerloos tegenover het virus, maar in geval van bloedarmoede of om andere, meer subtiële redenen kan het gebeuren dat deze afweer verzwakt wordt en dat de kleinste besmetting verregaande gevolgen heeft <sup>2</sup>.

Ik gevoel me evenwel helemaal niet in staat, en in zover ik slechts historicus ben weinig geneigd, om *a priori* én de gunstige voorwaarden én de algemene trekken van het gnostieke verschijnsel te omschrijven. Vanuit mijn kleine baggage aan kennis omtrent de oorsprong van het christendom is naar mijn mening het enig mogelijke, in grote lijnen een schets te geven van het psychologische en sociologische kader, waarin de gnostici van de tweede en derde eeuw na Christus zich schijnen te ontwikkelen, daarbij steunend op de lezing van hun werken voor zover die ons bereikt hebben; en tenslotte, door een gewaagd doortrekken van de lijn, die karakteristieken bijeen te zetten, om daarvan een soort 'foto-robot' van de gemiddelde gnosticus te ontwerpen.

Wat de onderneming moeilijk maakt is het feit, dat datgene wat ons ongewoon voorkomt en dus in aanmerking komt om als karakteristiek besproken te worden, bij de tijdgenoten op hetzelfde punt misschien geen 'schok' gaf. Laten we hiervan slechts één voorbeeld geven, nl. de zeer grote plaats welke het sexuele in deze literatuur inneemt. Men zou gemakkelijk van een obsessie kunnen spreken. Maar moet men deze indruk niet aanmerkelijk matigen, zodra men bedenkt, dat wij deze teksten lezen na eeuwen van preutsheid, welke beheerst werden door een vrees voor het geslachtelijke waarvan bijv. in de christelijke middeleeuwen nog weinig sporen vallen te ontdekken? Ook orthodoxe schrijvers, die tijdgenoten waren van de gnostici, schrokken er niet voor terug, bij hun spreken over de goddelijke dingen vergelijkingen uit te denken, die volgens ons oordeel niet thuis horen in een werk over geestelijke dingen, en die heden ten dage vrome zielen, die zich op aansporing van kerkelijke zijde er toe zetten tot hun stichting de kerkvaders te lezen, schokken.

Is deze reserve van dien aard, dat zij van meet af aan elke waarde aan onze poging tot reconstructie van de gnostieke mentaliteit ontnemt? We geloven van niet. Weliswaar is het duidelijk, dat de gnostieke geschriften relatief meer gekenmerkt worden door het gebruik van sexuele symboliek dan die van de kerkelijke schrijvers. Dit veroorlooft ons bepaalde aannemelijke conclusies te trekken althans over de orthodoxe

<sup>1</sup> Vgl. *Vox Theologica* 29 (1958-9), blz. 182; J. Doresse, 'Les Gnostiques d'Égypte' *La Table Ronde*, nov. 1956, blz. 85-86: 'Le développement de la gnose a correspondu au pourrissement progressif des religions païennes qui, à partir d'Alexandrie, se mirent à dégénérer en laissant à leur place un vide immense. Lorsque le christianisme se développa, les sectes s'effacèrent.'

<sup>2</sup> In dit perspectief hebben p. Léonard en ik de brochure, die wij samen hebben geschreven over het onderwerp 'La Gnose éternelle', deze titel meegegeven. Zie *hieronder*, blz. 124.

mentaliteit. Maar om deze verschillen juist te verklaren, moet men zich nog de vraag stellen, of de gnostieke positie in dit opzicht niet eenvoudigweg gelegen is ergens tussen die van het heidendom en die van het christendom. Heeft deze nadruk op de sexuele symboliek bovendien een eigenlijk psychologische betekenis, of gaat het meestal om een natuurlijk gebruik van mythische denkcategorieën? De heidense filosofie had bepaalde hulpmiddelen van haar logica uitgewerkt vanuit de idee van de wederzijdse aanvulling der seksen, en men weet, dat sommige filosofen niet aarzelden hun meningen met afbeeldingen van zulke stoutmoedigheid toe te lichten, dat zij zelfs het heidense intellectuele milieu schokten. Een dusdanig gebruik van de sexuele symboliek impliceert bij hem, die er gebruik van maakt, niet noodzakelijk een dieper liggende psychologische aanleg, van waaruit dat gebruik mede verklaard zou moeten worden, ofschoon men dit toch wel als waarschijnlijk kan beschouwen.

De reserves, die wij zelf reeds t.a.v. de juistheid van onze methode uitspreken, hebben tot gevolg, dat wij ons met plezier becristiseerd zouden zien door anderen. Maar zelfs wanneer ons pogen slechts een vaag silhouet oplevert, kan het zijn diensten bewijzen aan hen, die de gnosticus moeten 'opsporen', op voorwaarde dat het silhouet een zekere overeenstemming vertoont met het origineel, al was het slechts een vage verwantschap. Want de gnosticus – en dat is een van zijn meest zekere trekken – houdt er van zich te verbergen. Hij geeft zich niet vrijelijk voor wat hij is. Hij bedenkt, dat er alles bij gewonnen is, wanneer hij zijn leer en ongetwijfeld ook zijn persoon gehuld laat in een zeker mysterie. Daarom is het belangrijk met behulp van verspreide aanwijzingen die men over hem bijeen kan lezen zijn 'signalement' op te bouwen, zelfs indien men bepaalde factoren op gevaar van dwaling moet gissen.

### *Ontheemde*

De gnosticus is een reiziger. De enkele biografische elementen die wij bezitten bevatten bijna altijd verplaatsingen naar de grote centra Antiochië, Alexandrië, Ephese en nog vaker Rome. Wel beschouwd is dit in het geheel niet uitzonderlijk in de 2e en 3e eeuw na Christus. De veranderingen van plaats waren toen betrekkelijk gemakkelijk in het hele gebied van de Middellandse Zee en de figuren van de grote Kerk hebben dan ook meerdere keren belangrijke reizen gemaakt. Hieruit kan men enige conclusies trekken, bepaalde vergelijkingen maken, welke de gnostieke mentaliteit kunnen verhelderen. De aandachtige studie van de brieven van Paulus heeft ons beter doen begrijpen, op welke manier veelvuldige verplaatsingen in het culturele milieu van het Middellandse-Zee-gebied van die tijd een invloed kunnen hebben op de psychologie van een godsdienst-propagandist. Op voorwaarde dat men zich op het algemene vlak houdt, zullen de resultaten, die verkregen zijn voor een beter begrip van de paulinische psychologie, van waarde zijn – mutatis mutandis – voor de voornaamste leraren der gnosis. Trouwens, dit is niet het enige punt waarop de vergelijking tussen de levenswijze van Paulus en die van de kopstukken der gnostieke secten verhelderend kan zijn. Dankzij de Handelingen der Apostelen kennen wij bijvoorbeeld het avontuur, dat Paulus en Barnabas overkomen is in Lycaonië (Hand. 14 : 8-18). Andere, minder



scrupuleuze predikers hebben in een gelijksoortige situatie systematisch van dergelijke verwarringen profijt kunnen trekken, en onder de mantel van een gelijksoortige door het heersende syncretisme verspreide leer een 'waarheid' kunnen verbreiden, die in hun ogen zozeer alle uitdrukkingsmiddelen overtrof, dat men het niet van belang achtte of deze omkleed was met mythologisch klatergoud. Een document als het bericht van Hippolytus over de Naässenen veronderstelt een dergelijke mentaliteit, en wij weten, dat Mani de theorie van de heilzame dubbelzinnigheid had uitgedacht. Het kosmopolitisme van de gnosticus zou in dit geval een psychologische betekenis kunnen hebben. De gnosticus is een man, die zich overal weet aan te passen. Hij wordt bezielde door een geest, die zich onder alle vormen moet kunnen verbergen. Gelijk een toneelspeler, die gespecialiseerd is in de rol van de 'edele vader', kan hij zijn talenten in duizend verschillende costuums verbeelden, waarbij hij de bijzondere vaardigheden van zijn beroep telkens weer aanwendt. Men zou kunnen zeggen, dat de gnosticus er vanwege zijn supra-nationaal karakter van nature belang bij had de 'geest' te beschouwen als iets dat zo weinig 'geëngageerd' was in een bepaalde vleeselijke conditie, dat hij er gemakkelijk van kan veranderen, of zich er zelfs helemaal van los kan maken. De religieuze en culturele verscheidenheid der volkeren in het keizerrijk begunstigde de opvattingen, die een scherp onderscheid maakten tussen geest en stof, en in het bijzonder het geloof in de zielsverhuizing. De nationale verschillen, die hun grond vonden in geboorte en die een jammerlijke verenging van geestelijk perspectief met zich meebrachten, schenen bijkomstigheden. De gnosticus voelt zich bevrijd van deze begrenzingen. Reeds Paulus vestigde de aandacht van zijn christenen op deze bevrijding (Gal. 3 : 28). Hier hebben, als zo dikwijls, de gnostici datgene wat thuis hoort bij de genade-dynamiek, overgedragen op het plan van een ontologie, welke tot dualisme verward was.

Het innerlijke gevoel, bevrijd te zijn van de grenzen der *polis*, moest deze oosterlingen des te meer in verrukking brengen, omdat wat hen als dolle pionnen naar de vier hoeken van het Romeinse schaakbord had gestuurd nu juist de trotse triomf was van de 'Eeuwige Stad', die hun oude en eerbiedwaardige steden in slavernij had gebracht. De Romeinen waren bovenal geniale slavenhandelaars. De Syriërs en de Aziaten in het Rijk verkeerden principieel in een toestand van overwonnenen, maar in feite hadden die handige handelslui, die vlijtige handwerkslieden, die intelligente 'schrijvers' kans gezien zich onmisbaar te maken voor hun meesters. Zij hadden de voordelen van het kosmopolitisme leren kennen. De Joden waren niet de enigen die zich een machtige positie verwierven in de betrekkingen tussen de steden onderling. Paulus had er al voor moeten vechten, dat een zekere vorm van in die milieus verkregen kosmopolitische invloed de christelijke prediking geen politieke kleur zou geven. Zijn prediking, gebracht in een terminologie, die juist om de tegenstand van zekere joods-christelijke groepen zeer geladen was, had ten doel de expansieve wervingskracht van het diaspora-jodendom om te vormen, zodat zijn missie-arbeid een louter geestelijk karakter kreeg. Gaat men één stap verder met deze reactie, dan komt men ertoe, precies in de lijn van het gnostieke 'antinomisme', zich verheven te voelen 'boven' elke nationaliteit door het feit van een 'uitverkiezing' van een 'pneuma-

tisch' karakter. Wat een schone wraak op de Romeinse triomfator! Wat een prachtig 'program' voor een godsdienstige propagandist! Alles wat F. Cumont geschreven heeft over de manier waarop de oosterse godsdienstigheid het Romeinse Rijk overstroomde bewijst hoe machtig deze psychologische factor is. Maar pas in de gnosis komt hij het krachtigst tot zijn recht, want daar wordt hij zelfs verheven tot een der principiële leerstellingen van de ontologie.

Indien men ons nog een stap in dezelfde richting wil volgen, dan zeggen wij dat degenen die het Paulijnse type van prediking aanhoorden en deze 'interpreteerden' in de zin van de gnostieke 'uitverkiezing', waarschijnlijk zij waren die er psychologisch op waren voorbereid, en in het diepst van hun hart al verachting koesterden voor elke sociale stand die louter op geboorte berust. Zelfs de grote Origenes was niet vrij van alle overdrijving in dit opzicht, zoals zijn commentaar op de geschiedenis van Ezau en Jacob bewijst. Welnu, wanneer Origenes zich bezint op de ongelijkheid door geboorte, brengt hij juist die van zijn theorieën naar voren, welke hem het meest verwant maakt met zijn gnostieke tegenstanders: de preëxistentie der zielen in een oorspronkelijke volkomen gelijkheid. Met Origenes dringt een mentaliteit, analoog aan die welke in de gnosis heerste, door tot in de theologie van de Kerk.

Vermoedt men bij de aan Paulus vijandige joods-christelijke partij een 'Wille zur Macht', die haar belet volkomen af te zien van politiek-messiaanse dromen zoals die in Joodse kringen leefden, anderzijds zou men bij de gnostieke leraars kunnen spreken van een gelijksoortige machtswil, die echter meer 'naar binnen gekeerd' zou zijn. Verschillende *logia* van het Evangelie volgens Thomas gaan in deze richting. De gnosticus is de man die in zichzelf het Rijk ontdekt heeft. Daardoor is hij meteen zo verheven, dat de gehele wereld hem verder onwaardig is. Authentieke woorden van Christus krijgen in de gnosis een wat verlegd accent, zozeer dat de heilsbeloften eens te meer worden tot object van speculatie over het 'wezen' der dingen. Deze subtiele, maar uiterst verdragende, vervorming van de evangelische boodschap sluit, in de geest van haar bewerkers, een psychologische houding in die men zich kan voorstellen aan de hand van de gegevens die we bezitten over de psychologie van oosterse 'displaced persons' in het Rijk.

### *Opstandeling*

Deze zelfde psychologie moest natuurlijkerwijze het paulijnse antinisme verstarren tot in zijn meest absurde consequenties. Omdat hij de Wet en de 'conditie' waarin men door zijn geboorte geraakt gelijkstelde, kwam de gnosticus inwendig in opstand tegen elke vorm van sociale dwang. Kan men een gevangene vragen eerbied te hebben voor de tucht of voor de muren van zijn gevangenis? De gnosticus is in opstand tegen de 'machten'. Maar dat brengt ons op een nieuw terrein waar kosmopolitisme niet meer de voornaamste rol speelt.

Hoewel de gnosticus zich in principe aan elk cultureel milieu kan aanpassen, blijft hij toch overal een vreemde, een *homo viator*. Vreemdeling in elk aards vaderland, is hij zelfs vreemd op die wereld in haar geheel, en tenslotte vreemd aan zijn eigen lichaam – dat hij slechts toevallig bewoont. De gnosticus is zich zijn 'uitverkiezing' bewust geworden en heeft

alle trossen losgeworpen. De Machten overheersen hem niet meer. Hij hoeft zich maar te beroepen op zijn 'geboorte van omhoog' en hij kan de muren van zijn gevangenis overklimmen. De geschiedenis van de engel die Petrus verlost<sup>1</sup> schijnt gediend te hebben als type voor de ontmoeting van elke 'uitverkorene' met zijn 'engel', op het ogenblik dat de 'grens' van het Pleroma zal opengaan om de paren binnen te laten in de 'bruidskamer'. De Machten oefenen hun tyrannie zowel in de hemelen als hier beneden uit. De hemelse Machten hebben de politieke machten van deze wereld als vertegenwoordigers. Een van de vormen, waarin de wetten hun dwang op de mensen uitoefenen, vindt men bij de seksuele verboden, die steunen op het gewoonterecht en de 'natuurlijke' moraal. Dit aspect van het gnostieke oproer schijnt bijzonder belangrijk geweest te zijn, en wij zullen er dan ook afzonderlijk over spreken.

Hier moet evenwel opgemerkt worden, dat tamelijk uiteenlopende nuanceringen deze grondhouding volgens de verschillende scholen aanzienlijk wijzigen. Zo stellen de Naässenen het 'vormloze' boven elke 'ordering', hetgeen impliceert, dat zij in elke 'orde' in deze wereld een uitdrukking van het kwade zien, en dat zij de weg naar de vrijheid zoeken in een volledige anarchie; de Valentinianen daarentegen zijn juist op zoek naar ideële, louter geestelijke 'structuren', en daardoor beschut tegen alle bederf, dat tot stand komt door het spel van de Machten dezer wereld, de scheppers van de chaos.

### *Omkering en naar-binnen-kering van de waarden*

Het is een banaliteit, te verklaren dat de gnosticus zijn werkelijk Zelf probeert te bereiken en te reïntegreren. Deze 'naar-binnen-kering' kent ieder geestelijk zoeken en hij is dus niet specifiek voor de gnosis. Wij komen reeds iets dichter bij het specifieke van de gnosticus als we constateren dat deze terugkeer naar het Zelf in zijn geval een nauwere verwantschap vertoont met de indische mystiek dan met de christelijke mystiek. Voor zover de gnosticus de ware essentie van het Zelf, 'de Ware Mens', benadert, ziet hij terzelfdertijd met een duidelijke intuïtie in, dat hij absoluut vreemd is aan de wereld van de dingen die komen en gaan. Om in de eigen termen van de gnosis een juist idee te geven van de antikosmische tendens van zijn mystiek, is het voldoende enige teksten uit het Evangelie van Thomas bijeen te zetten: 'Wie alles kent behalve zichzelf, mist alles' (§ 67); 'Wie zichzelf zal vinden, hem is de wereld niet waardig' (§ 111); 'Wie de wereld heeft gekend, heeft een lijk gevonden: en wie een lijk heeft gevonden, hem is de wereld niet waardig' (§ 56).

Er bestaat wel een zekere samenhang met een van de wetten van de gnostische typologie, door P. Sagnard ontdekt, nl. de wet van de omkering der waarden. Om de weg te vinden naar het ware Zelf, moet men de wereld de rug toe keren, nadat men hem eerst ondersteboven bekeken heeft, door systematisch de waardeschaal ervan om te keren. Deze wet wordt toegepast in bijna alle gnostische stromingen, bij ieder volgens eigen aard. Sommige gnostici plaatsen zich in een geestelijke verwantschap met de vervloekte figuren van het O.T., die beschouwd worden als tegen-

<sup>1</sup> Hand. 5:19.



gesteld en vijandig aan de Demiurg, bijv. de Kainieten, die Kain als hun patroon zien. Andere gaan zich systematisch te buiten aan weerzinwekkende en tegennatuurlijke seksuele praktijken. Maar het doel is altijd hetzelfde: zichzelf te ontdekken als vreemd aan deze wereld. Wanneer de gnosticus in dit zoeken naar het Zelf zich gedwongen ziet gebruik te maken van deze wereld, berust dit altijd op het principe, dat het beeld, dat de ongreepbare stroom der voorbijgaande dingen hem van zichzelf geeft, een omgekeerd beeld is, zoals Narcissus in het water zag<sup>1</sup>. Het juiste gnostische gebruik van de wereld eist dat men haar tegen de draad in neemt, en dat met een mathematische strengheid.

Hierover geeft het Evangelie van Thomas een duidelijke tekst. 'Wanneer gij het binnenste maakt als het buitenste en het buitenste als het binnenste, en het bovenste als het onderste, en wanneer gij zult maken het mannelijke en het vrouwelijke tot een enkele, zodat het mannelijke niet mannelijk zal zijn en het vrouwelijke niet vrouwelijk, wanneer gij maakt een oog<sup>2</sup> in de plaats van een oog, en een hand in de plaats van een hand, en een voet in de plaats van een voet, en een beeld in de plaats van een beeld, dan zult gij ingaan tot het Koninkrijk' (§ 22). De gnosticus die, volgens de termen van M. Nilsson, 'zersplittert und gefangen' is, die zich voor een deel slaaf voelt van de Machten dezer wereld en voor het beste deel van zichzelf vreemd aan deze wereld, meent, om het beste van zichzelf te realiseren, tegen de draad van de regels en opvattingen in te moeten handelen, regels en opvattingen die de gemeenschap der mensen beheersen, en waarvan de horizon beperkt is tot deze wereld. Voor zover deze wereld een Wijsheid bevat, is deze vermomd als een Assepoester, die hals over kop uit het Pleroma gevallen is. De waardeschaal, door deze Wijsheid-van-beneden aan de filosofen ingegeven, kan de gnosticus op weg naar het Pleroma behulpzaam zijn, op voorwaarde dat zij een omkering ondergaat. Iedere gnostische leraar bewerkt deze omkering op zijn manier, maar alle brengen haar in praktijk. De scherpziende blik van Plotinus heeft, ondanks de overeenkomst van het transcendentalisme van de gnosis met dat van de neoplatoonse mystiek, dit specifieke verschil weten te ontdekken: de principiële vijandigheid t.o.v. de kosmos.

Deze theoretische stellingen gaan noodzakelijk gepaard met een bepaalde psychologische houding. De gnosis leent aan alle kanten van het omringende religieuze en filosofische syncretisme, maar wat haar vooral karakteriseert is, meer dan de som van de verschillende ontleningen, haar omkering der waarden. Het speculatieve element wordt in dienst gesteld van een emotionele en volstrekt irrationele houding. Een vergelijking van de *apatheia* van de gnostici met die van de stoïcijnen levert daarvoor het overtuigend bewijs.

De gulden regel van de antieke moraal, *in medio virtus*, geldt ook voor de stoïcijnse moraal. Dat kan men kennelijk niet zeggen voor de gnostische ethiek. Daarin onderscheidt deze zich van het hellenisme, waaraan zij overigens zoveel verschuldigd is. Maar aan de andere kant, door de ver-

<sup>1</sup> Vgl. J. Doresse, *Les livres secrets des Gnostiques d'Égypte. 2: L'Évangile selon Thomas ou les paroles secrètes de Jésus*, Paris 1959, blz. 155-161 (commentaar op Evg. Th. § 27 volgens de telling van Doresse, = § 22 volgens die van de uitgave van Brill) en blz. 207-222.

<sup>2</sup> De tekst zegt 'de ogen'; de parallelie lijkt mij 'een oog' te eisen. Men moet hier vooral denken aan het spiegelbeeld.

oordeling of het op een ondergeschikte plaats stellen van de Demiurg, de schepper van de zichtbare wereld, krijgt de vijandschap tussen de christen en de wereld, geconstateerd door Christus en benadrukt door het Johannes-evangelie, in de gnosis het accent van een min of meer konsekwent ontologisch dualisme. Welnu, dit ontologisme is ongetwijfeld terug te brengen tot een verweer tegen de griekse denkwijze. Met andere woorden, de gnosticus verkiest zich te bedienen van het christelijk wereldbeeld – of welke religieuze opvatting dan ook – tegen de hellenistische politieke filosofie, maar bederft zodoende de religieuze aard van de christelijke gegevens die hij overneemt, en vervormt een religie van verzoening met God in een mogelijkheid tot ontsnappen aan sociale verplichtingen. De gnosticus tracht zichzelf voldoende te zijn, door een innerlijke wereld te scheppen, los van alle tijdelijke wederwaardigheden. Hoezeer hij ook het Leven en de Waarheid als hypostasen verheerlijkt, deze waarden verliezen hun vruchtbaarheid, als ze getransporteerd worden in een wereld van abstrakte entiteiten. De Waarheid heeft opgehouden een waarheid omtrent het leven te zijn, en het Leven heeft opgehouden waar te zijn.

### *De gnosticus en de sexualiteit*

De onderzoekers zijn het in 't algemeen erover eens, dat de extreme stellingen, door de diverse gnostieke sekten ingenomen t.o.v. het sexuele, stellingen die gaan van de meest radikale ascese tot libidineuze praktijken, in werkelijkheid voortkomen uit hetzelfde principe en uit eenzelfde psychologische houding: de afschuw en verachting voor alles wat de *genesis* voorstelt en voortzet, de 'voortplanting' in de meest ruime zin genomen. Ook op dit punt voert de gnosis een authentieke religieuze en christelijke houding, nl. de reactie tegen de hypokritische immoraliteit van de heidense wereld, ad absurdum. Deze wereld, gebaseerd op de slavernij, ging daaraan te gronde. De vrije mens moest zich in de omgang met zijn gelijken aanpassen aan de wet en de gewoonte. Wat hen betreft onderhield de heidense wereld een schijn van zedelijkheid. De structuur van het gezin werd beschermd door de aanvaarde zeden en de wetgeving. Maar in de omgang met zijn slaven was de burger aan geen enkele rem onderworpen. Men probeerde zich eens voor te stellen welke uitwerking een dergelijke situatie op een oosterling moest hebben die, opgevoed in een godsdienstig milieu dat van oudsher de sexuele verhoudingen als heilig zag, in slavernij met de zijnen gedwongen in een romeinse *familia* werd opgenomen. Welke diepe verwondingen van de psyche liepen de kinderen van die slaven niet op, geboren als ze waren in gevangenschap, en dus niet in staat zich te verdedigen tegen het zedelijke verval, en wier moeder toch te midden van de morele misère iets bewaard had van het religieuze ideaal van de voorouders? In dit licht lijkt de gnosis een wanhopige poging zich te 'herstellen' zo niet in zijn gedrag dan toch op het meer intieme gebied van het Zelf, een 'herstellen' dat alleen mogelijk was op grond van een radicaal relativeren van de sexuele affecten, tenminste op het niveau van het fysiologische.

De wet van de omkering speelt hier nogmaals zijn rol. Het gnostieke Pleroma zal de ideale plaats zijn van de volmaakt gesublimeerde en geïntegreerde sexualiteit. Maar als men eenmaal de waardeschaal op dat ideale

vlak gesteld had, werd het zonder belang, ja zelfs wenselijk, het lichaam uit te leveren aan de machten dezer wereld; op voorwaarde evenwel dat de sexuele praktijken systematisch ontdaan werden van hun gevolgen op het gebied van de voortplanting, van de genesis.

De gnostische omkering was in dit geval niet zozeer een omkering van de heidense ethiek, die zelfs te lankmoedig was ten aanzien van homoseksuele, onanistische en abortieve praktijken, als wel van de joodse ethiek, die zeer strikt was in dit opzicht. Op dit punt toont de gnosis overduidelijk haar antinomistische tendens, door dwars in te gaan tegen de wet van Mozes, die werd toegeschreven aan de Demiurg. Hetzij door de uiterste ascese, hetzij door libidineuze praktijken, de gnosticus weigert de wet te erkennen van het 'crescite et multiplicare'. Kan men daarin niet de normale reactie zien van de ontwortelde, die weet dat de religieuze waarden van zijn voorouders niet overgedragen zullen kunnen worden op zijn kinderen?

De enorme plaats, die de sexuele symboliek, vaak met duidelijk afwijkende vormen, in de gnostische geschriften inneemt, kan slechts de indruk versterken, dat deze milieus voor een groot deel bestonden uit individuen die psychisch ernstig gestoord waren. De avonturen van de Wijsheid hier beneden, zoals zij beschreven worden door de Valentinianen, zijn overgenomen uit een gynekologisch tractaat. De 'vrucht', de 'misgeboorte', de 'baarmoeder' en het 'zaad' zijn technische termen, waarvan het veelvuldig gebruik doet veronderstellen dat het gefrustreerde sexuele tot in de speculatie iets van de dynamiek van zijn hartstocht overdroeg. Men is soms geneigd te vermoeden, dat de esoterische boodschap die dergelijke beelden gebruikt ontstaan zou kunnen zijn bij oosterse medici uit de stand der slaven, die uit hoofde van hun beroep toegang hadden tot het gyneceum.

Daar in sommige gnostische stromingen de aandacht geconcentreerd was op de vrouwelijke figuur van de Wijsheid, schijnt er een zekere bedoeling bestaan te hebben, de vrouw een religieuze betekenis te geven, die het Jodendom haar ontzegd had. In de leer van de twee *yesarim*, zoals de Pseudoclementijnse geschriften haar toepasten, nl. antignostisch, is de kwade *yeser* altijd het vrouwelijke element van de syzygie. Ofschoon dus het Pleroma zich in de gnosis kwetsbaar toont aan de kant van het vrouwelijke element, blijft het duidelijk dat in deze gnoses de verlossing door de Vrouw plaats heeft. Elders, bijv. in de gnosis van de Naässenen, waar de Anthropos als centrale figuur optreedt, wordt de functie van heilbrengende middelaar weer aan een mannelijk wezen toegeschreven<sup>1</sup>. Maar in beide gevallen is het opvallend dat het sexuele gedrag van de types 'Anthropos' en 'Sophia' buitensporig is. De Vrouw is een prostituée (prounikos), en de Man integreert in zichzelf het vrouwelijke element door de dubbelzinnige habitus van de androgyne op zich te nemen.

Onder de een of andere vorm vertonen het merendeel van de gnostische verschijningen een kennelijk heimwee naar de oertoestand, waarin de

<sup>1</sup> Zoals Carcopino en Till reeds opgemerkt hebben, beschouwen de gnostici de sexen als gelijken. De vrouw kon door de gnosis, die haar 'mannelijk' maakte, hersteld worden van haar natuurlijke zwakheid. Vanzelfsprekend stond deze leer in de gunst bij de vrouwen; vandaar ook dat er vrouwen waren, die een vooraanstaande plaats in de gnostieke sekten innamen.



geslachten nog niet gescheiden waren. Sommige gnoses schijnen een techniek van reïntegratie door het sexuele ontwikkeld te hebben, analoog aan het hindoeïstische of boeddhistische tantrisme. De terugkeer naar het Pleroma betekent ook een integratie van het Zelf in zijn totaliteit. Een dergelijke mentaliteit vertoont duidelijke klinische trekken. Daar ik zelf geen psycholoog ben, haal ik dr. Halley des Fontaines aan, die in de conclusies van zijn werk *La Notion d'Androgynie* schrijft:

‘Het begrip ‘androgynie’ schijnt een symbolische wijze van denken te zijn waardoor de copulatie als permanent en ondeelbaar opgevat kan worden. Een van de elementen van deze abstracte constructie was het zoeken naar een oorzaak die zichzelf genoeg is. Er bestaan talrijke andere mogelijke betekenissen. Bij voorbeeld: nabootsing van het ouderpaar; het narcissisme waarin het karakter van zichzelf genoeg willen zijn, dat in de androgynie vervat ligt, te voorschijn komt; de gespletenheid van de metaphysische systemen die dit begrip gebruiken; de magische symboliek; de allesoverheersende macht van de riten, het denken en het wensen; de psychische achteruitgang waarvan de homosexualiteit getuigt; de angst voor het verschil der seksen en de ontkenning van dit verschil; de fixatie aan erogene zones, die losgemaakt worden van hun eigenlijke fysiologische functie; de overheersing van een vage en archaïsche libido, die uit kan lopen op een exaltatie van het asexuele en het vormeloze’ <sup>1</sup>.



Gilles Quispel beschrijft Valentinus als de gnosticus die, dankzij het platonisme, zijn tragisch levensgevoel heeft kunnen overwinnen. Het platonisme heeft een dergelijke rol gespeeld in het denken van nog andere gnostici, maar het is niet het enige middel dat tot dat doel gebruikt werd door de gnosis. Om de formule van Quispel over het geheel van de gnosis uit te mogen breiden, zou men dus moeten zeggen dat de gnosticus, zowel heidens als christelijk, uit zijn kultureel milieu alles opneemt wat hem kan helpen de diepe psychische traumata te overwinnen, die hem zijn toegebracht door een vreemde en voor hem onmenselijke omgeving. De gnosticus zoekt wanhopig een ‘mens’ te worden, die naam waardig. Hij rekent daarbij slechts op zichzelf, of liever op zijn ‘genade’. Wanneer hij zich ertoe zet om deze genade mede te delen – zoals de gnosticus Marcos deed, ten behoeve van de dames der hogere kringen, op zoek naar twijfelachtige avonturen, die evenwel gunstig waren voor het gevoel van eigenwaarde van gefrustreerde vrouwen – vervallen de ‘sakramenten’ die hij gebruikt gemakkelijk tot het niveau van magie of kwakzalverij. In het begin van de gnostieke beweging echter zijn wij, bij de grote leraren van de gnosis, getuige van een oorspronkelijke poging om te beantwoorden aan het geheel van geestelijke en intellectuele problemen van die tijd. De oplossing is, helaas, van meet afaan bedreigd door een irrationele projectie van een individueel pessimisme op de hele wereld der verschijnselen. Deze handicap bederft alle gezonde tendenzen tot een reïntegratie van de *psyche* die zich manifesteerden in de speculaties over het al, het Pleroma enz., in de kiem. Bovendien leidt de te radicale tegenstelling tussen de

<sup>1</sup> J. Halley des Fontaines, *La Notion d'Androgynie, dans quelques mythes et quelques rites*. Collection ‘Hippocrate’, Paris 1938.

redenerende rede en de mystieke intuïtie tot een exaltatie van de a-gnosie, gesymboliseerd door de plaats die *Sige* (het Zwijgen) inneemt bij de onuitsprekelijke Vader. Een indrukwekkend gebouw van stoutmoedige speculaties wordt daardoor bekroond met een soort *nirvāna*: de klip waarop alle mystieken van de pure introversie uiteindelijk stranden.

Maar evenmin als men de psychologische waarde mag onderschatten van de tantrische speculaties en praktijken in het hindoeïsme en het boeddhisme, mag men weigeren het psychologische belang in te zien van de grootse mythologieën die opgesteld werden door de leraren van de gnoses. Ofschoon van sommige kanten de waardebepaling van het gnostische materiaal in de school van Jung gecompromitteerd wordt door bepaalde apriori's, die van de leer van Jung zelf een 'quasi-gnosis' maken, toch moet men erkennen, dat een dergelijke benadering van het gnostische denken speciaal ertoe geëigend is om zijn betekenis aan te tonen. Is de gnosis echter niet een 'Weltreligion', dan is zij door het pleit dat zij tegen de druk van het milieu in voor de 'persoon' gevoerd heeft, toch een belangrijke étappe geweest in het proces van de wording van de menselijke persoonlijkheid.

*Nijmegen*

H. CORNÉLIS

## *Bibliografie van Engelse pocket-uitgaven op theologisch en godsdiensthistorisch gebied*

De enorme vlucht, die de uitgave van bekende wetenschappelijke werken als pocket-book in de laatste jaren genomen heeft, is ook op het terrein van de theologie duidelijk merkbaar. Helaas brengt het kleine formaat van deze uitgaven vaak mee, dat de inhoud verkort of slechts gedeeltelijk wordt opgenomen. Hoewel ook deze vorm nog bruikbaar is voor een eerste kennismaking met een bepaald onderwerp, kan dit toch niet als een oplossing gelden voor het nijpende probleem, dat bestaat in de hoge kosten van wetenschappelijk drukwerk. Daarom is men er enige jaren geleden in Amerika toe overgegaan reeksen uit te geven, die weliswaar iets hoger in prijs liggen, maar die wetenschappelijk geheel verantwoord kunnen heten. Meestal zijn ze voorzien van indices en noten; soms zelfs worden de pagina's van de laatste 'officiële' druk aangegeven, zodat men uit deze zakeditie kan citeren. De afmetingen zijn veelal groter dan het normale pocket-formaat, maar de eenheidsprijzen, de veelkleurige slappe kaftjes en de jaszak van uw redacteur bleken hier goede maatstaven te zijn. Men verwarre dit soort uitgaven niet met de bekende ingenaaide 'Franse vodjes', die niet als pocket bestempeld kunnen worden, omdat ze meestal duurder zijn, een normaal aanzicht bieden en geen eenheidsprijs kennen.

De prijs van deze wetenschappelijke pockets varieert alnaargelang de uitvoering en het aantal bladzijden, maar komt niet boven de \$ 1.95. Bij bemiddeling door de boekhandel hier in Nederland betaalt u echter voor deze duurste exemplaren ± f 9,—, waarvoor u dan 500 à 600 blz. druks ontvangt. Dit houdt een zó belangrijke prijs-verlaging in t.o.v. de 'offi-

ciële' uitgaven, dat de redactie van mening is, dat publicatie van een bibliografie zeker in het algemeen belang zal zijn. Het komt nl. maar al te vaak voor, dat de boekhandel, tóch al schuw voor buitenlandse litteratuur, niet genegen is veel van dit materiaal in voorraad te nemen, terwijl het bovendien niet lonend schijnt te zijn veel bekendheid te geven aan deze goedkopere edities. De hier geboden bibliografie is lang niet volledig, maar geeft wel een goede indruk van het belang van de verschillende reeksen. Wanneer deze lijst in een behoefte blijkt te voorzien, zal t.z.t. ook uit andere taalgebieden iets dergelijks gepubliceerd worden. Voor suggesties en aanvullingen zal steller dezes zeer dankbaar zijn.

### *Enige afkortingen*

A = Anchor Books; B = Bhavan's Book University; BP = Beacon Paperbacks; GB = Galaxy Books; JP = Jewish Publication Society of America; JPL = Jewish Popular Library; LA = Living Age Books; M = Meridian Books; MB = Mentor Books; MG = Meridian Giants; ML = Meridian Library; P = Pelican Books; Pen = Penguin Books; Ph = Phoenix Books, Chicago; T = Dover Books; TB = Harper Torchbooks.

The Acts of the apostles, ed. E. V. Rieu, Pen L56; W. F. Albright, The archaeology of Palestine, P; W. F. Albright, From the Stone Age to christianity, A 100; J. M. Allegro, The Dead Sea scrolls, P; M. C. d'Arcy, St. Augustine, M 51; E. Atiyah, The Arabs, P; R. H. Bainton, The travail of religious liberty, TB 30; K. Barth, Dogmatics in outline, TB 56; K. Barth, The faith of the church, LA 22; K. Barth, The word of God and the word of man, TB 13; Beda, A history of the English church and people, ed. L. Sherley-Price, Pen L 42; G. K. A. Bell, The kingship of Christ, Pen S 161; N. Berdyaev, The beginning and the end, TB 14; N. Berdyaev, Dostoevsky, LA 15; H. Boehmer, Martin Luther: road to Reformation, LA 9; A. C. Bose, The call of the Vedas, B 25; A. C. Bouquet, Comparative religion, P; M. Buber, Eclipse of God, TB 12; M. Buber, Moses: the revelation and the covenant, TB 27; The writings of Martin Buber, ed. W. Herberg, M 29; R. Bultmann, Primitive christianity in its contemporary setting, LA 4; M. Burrows, What mean these stones?, LA 7; E. Cassirer, Language and myth, T 51; E. Chiera, They wrote on clay, Ph 2; V. Gordon Childe, New light on the most Ancient East, Evergreen-books E 72; C. N. Cochrane, Christianity and classical culture, GB 7; Religion in America, ed. J. Cogley, M 60; A. Cohen, The parting of the ways, Judaism and the rise of christianity, JPL 1; E. Conze, Buddhism: its essence and development, TB 58; F. C. Copleston, Aquinas, P; S. Cook, An introduction to the Bible, P; A. K. Coomaraswamy, Christian and oriental philosophy of art, T 378; G. G. Coulton, Medieval faith and symbolism, TB 35; F. Cumont, The mysteries of Mithra, T 323; F. Cumont, Oriental religions in Roman paganism, T 321; O. Cullmann, Peter: disciple, apostle, martyr, LA 21; C. Dawson, Religion and culture, M 53; A. Deissmann, Paul, TB 15; S. Dill, Roman society in the last century of the western empire, ML 10; D. Diringer, The story of the aleph-beth, JPL 10; H. V. Divatia, The art of life in the Bhagwad Gita, B 2; C. H. Dodd, The meaning of Paul for today, LA 8; The sermons of John Donne, ed. T. Gill,



LA 17; S. R. Driver, An introduction to the literature of the Old Testament, ML 3; R. Dunkerley, Beyond the Gospels, P; I. E. S. Edwards, The pyramids of Egypt, P; I. Epstein, Judaism, P; G. Faber, The Oxford apostles, P; L. Feuerbach, The essence of christianity, TB 11; H. E. Fosdick, A guide to understanding the Bible, TB 2; H. Frankfort, The birth of civilization in the Near East, A 89; H. Frankfort, a.o., Before philosophy, P; E. Fromm, Psychoanalysis and religion, Yale Paperbound; T. H. Gaster, The Dead Sea scriptures, A 92; E. Gibbon, The end of the Roman empire in the West, TB 37; E. J. Goodspeed, A life of Jesus, TB 1; A. Guillaume, Islam, P; O. R. Gurney, The Hittites, P; E. Hamilton, Mythology, MB; A handbook of Christian theology, LA 18; A. Harnack, Outlines of the history of dogma, BP 49; A. Harnack, What is christianity?, TB 17; E. Hatch, The influence of Greek ideas on christianity, TB 18; E. W. Heaton, The Old Testament prophets, P; F. Heiler, Prayer, GB 16; K. Heim, Christian faith and natural science, TB 16; F. H. Heine-mann, Existentialism and modern predicament, TB 28; H. G. G. Herklots, How our Bible came to us, GB 4 en P; C. Humphreys, Buddhism, P; W. R. Inge, Christian mysticism, LA 3; R. M. Jones, Spiritual reformers in the 16th and 17th centuries, BP 81; S. Kierkegaard, Attack upon 'christendom', BP 28; S. Kierkegaard, Purity of heart, TB 4; A. Koestler, a.o., The god that failed, B 6; The Koran, ed. N. J. Dawood, Pen L 52; S. Lloyd, Early Anatolia, P; S. Lloyd, Foundations in the dust, P; M. Margolis, A. Marx, A history of the Jewish people, JP 6; J. Maritain, St. Thomas Aquinas, M 55; P. Miller, The American Puritans, A 80; S. C. Neill, Anglicanism, P; H. R. Niebuhr, Christ and culture, TB 3; H. R. Niebuhr, An interpretation of christian ethics, LA 1; W. O. E. Oesterley, Th. H. Robinson, An introduction to the books of the Old Testament, LA 23; A. T. Olmstead, History of the Persian empire, Ph 36; R. Otto, Mysticism East and West, LA 14; G. Parrinder, Witchcraft, P; M. Pick-thall, The meaning of the glorious Koran, MB; H. Pirenne, Medieval cities, A 82; S. Radhakrishnan, Eastern religions and western thought, GB 27; P. Radin, Primitive religion, T 393; D. E. Roberts, Existentialism and religious belief, GB 28; W. Robertson Smith, The religion of the Semites, ML 4; J. Royce, The religious aspect of philosophy, TB 29; E. Royston Pike, An encyclopaedia of religion and religions, ML 9; H. H. Rowley, The unity of the Bible, LA 16; A. Sabatier, Outlines of a philosophy of religion, TB 23; G. Santayana, Interpretations of poetry and religion, TB 9; S. Schechter, Studies in Judaism, JP 5; A. Schweitzer, African notebook, Midland Books 14; M. Scott Enslin, Christian beginnings, TB 5; M. Scott Enslin, The literature of the christian movement, TB 6; S. R. Shastri, Women in the sacred laws, B 13; A. H. Silver, A history of messianic speculation in Israel, BP 80; H. L. Strack, Introduction to the Talmud and Midrash, JP 8; H. O. Taylor, The emergence of christian culture in the West, TB 48; J. V. Taylor, Christianity and politics in Africa, Pen WA 9; W. Temple, Christianity and social order, P; P. Tillich, The religious situation, LA 6; E. Troeltsch, Christian thought, LA 12; E. Troeltsch, Protestantism and progress, BP; E. Underhill, Mysticism, MG 1; E. Underhill, Worship, TB 10; S. Weil, Waiting for God, Capricorn Books 17; S. Weil, Waiting on God, Fontana Books; J. Wellhausen, Prolegomena to the history of ancient Israel, ML 6;

J. A. Wilson, The culture of ancient Egypt, Ph 11; L. Woolley, Digging up the past, P; L. Woolley, A forgotten kingdom, P.

### *Aanvulling*

Augustine/Przywara, An Augustine synthesis, TB 35; R. H. Bainton, The Reformation of the sixteenth century, BP 22; R. Benedict, Patterns of culture, MB; The song of the god Bhagavad-Gita, transl. S. Prabhavananda, C. Isherwood, MB; The portable world bible. A comprehensive selection from the eight great sacred scriptures of the world, ed. R. O. Ballou, Viking Portable Library P 5; J. H. Breasted, Development of religion and thought in Ancient Egypt, TB 57; The Papal encyclicals, ed. A. Fremantle, MB; S. Freud, Moses and monotheism, Vintage Books K 14; J. Gaer, How the great religions began, MB; H. A. R. Gibb, Mohammedanism, MB; E. Gibbon, The triumph of christendom in the Roman empire, TB 46; C. C. Gillespie, Genesis and geology, TB 51; W. Haller, The rise of Puritanism, TB 23; J. Huizinga, Erasmus and the age of Reformation, TB 19; J. Huxley, Religion without revelation, MB; E. O. James, The beginnings of religion, Grey Arrow; W. James, The varieties of religious experience, MB; C. Joy, Albert Schweitzer, BP 1; S. Kierkegaard, Edifying discourses, TB 32; S. Kierkegaard, The journals of Kierkegaard, TB 52; H. J. Muller, The uses of the past, GB 9; H. R. Niebuhr, The kingdom of God in America, TB 49; A. Powell Davies, The first Christian. A study of St. Paul and christian origins, MB; A. Powell Davies, The meaning of the Dead Sea Scrolls, MB; F. D. E. Schleiermacher, On religion, TB 36; W. C. Smith, Islam in modern history, MB; R. H. Tawney, Religion and the rise of capitalism, MB; E. B. Taylor, Religion in primitive culture, TB 34; P. Tillich, The dynamics of faith, TB 42; A. W. Watts, The way of Zen, MB; J. Weiss, Earliest christianity. A history of the period A.D. 30-150, 2 vols., TB 53, 54.

12 febr. 1960

*Bilthoven*,  
Obrechtlaan 22

JOH. C. DE MOOR

### *Boekbesprekingen*

R. L. M. DEROLEZ, *De godsdienst der Germanen*. J. J. Romen en Zonen, Roermond-Maaseik 1959. 284 blz., 12 afb. buiten de tekst; gebonden f 17,25, bij intekening f 15,50.

De auteur van dit deel uit de prachtige serie *De godsdiensten der mensheid*, onder hoofdredactie van prof. dr. J. P. Michels O.P., heeft zeker geen gemakkelijke taak gehad. Zijn onderwerp omvatte veel: de ontwikkeling van de religie onder een wijdverspreide, lokaal en ethnisch sterk verschillende groep van volken, gedurende een periode van meer dan tweeduizend jaar. Prof. Derolez is een groot kenner van de runen en het is daarom jammer, dat de enige directe schriftelijke overleveringen van de Germanen ons op godsdiensthistorisch gebied zo weinig te zeggen hebben. De belangrijkste bronnen voor de kennis van de Germaanse religie zijn vaak tendentius van aard en spreken elkaar tegen (Caesar-Tacitus). Zo staat de betrouwbaarheid van de later door Christenen opgetekende Edda's en saga's lang niet in alle opzichten vast. Men is dus vrijwel geheel aangewezen op gegevens uit de tweede hand, die dan door archeologie en taalkunde nog enigszins toegelicht kunnen worden.

Dit schamele materiaal heeft prof. Derolez uiterst consciëntieus verwerkt en al moet hij met vermoeiende monotonie het *nescimus* herhalen, toch verrijst uit de veelheid van fragmentarische gegevens voor het oog van de lezer een boeiende synthese, vooral daar, waar de schrijver als philoloog met groter stelligheid durft spreken. Welke goden vereerde de Germaanse mens? De schrijver wijdt aan de beantwoording van deze vraag het grootste deel van zijn boek, beginnend bij de prehistorische tijd (rotstekeningen), om later afzonderlijk stil te staan bij Wodan, Donar, Tiw en de Wanen. De houding van de Germanen tegenover hun goden (cultus), tegenover de kosmos en tenslotte tegenover het Christendom worden in de drie laatste hoofdstukken aan de orde gesteld. Hoewel ik lang niet alles zuiver kan beoordelen, maakt dit werk op mij een zeer betrouwbare indruk, mede omdat de auteur steeds de mening van andere geleerden, zoals J. de Vries en Dumézil, uitvoerig weergeeft. Wel krijgt men de indruk, dat veel wat nu de compositie enigszins uit het evenwicht brengt bij een andere opzet van deze serie in voetnoten zou zijn beland. Soms verraadt zich een ogenblik het Vlaamse idioom, bijv. blz. 28 'Van nomadisme kon geen spraak zijn', '...behoorde in principie aan...'.

Bilthoven

J. C. DE M.

HENRI MICHAUD, *Op steen en klei*. De Hebreeuwse inscripties en het Oude Testament. G. F. Callenbach N.V., Nijkerk 1959. 144 blz., gebonden f 5.90.

Michaud geeft een overzichtelijke beschrijving van de voornaamste hebreeuwse inscripties, die een belangwekkend 'zijlicht' op de oudtestamentische geschiedenis werpen. Het boekje biedt in de afbeeldingen kopieën van de betreffende teksten en kaartjes, waarop vindplaatsen en in de teksten genoemde plaatsen te vinden zijn. Michaud beperkt zich tot het geven van een vertaling, zodat zijn geschrift voor de niet-hebreeuws geschoolde zeer leesbaar is. Ook voor wie wel hebreeuws geschoold is is het zeer bruikbaar, want Michaud behandelt de vertaling uitvoerig in de noten, daarbij gebruik makend van een gebruikelijke transcriptie. In de keuze van het materiaal komt dit boekje grotendeels overeen met dat van Th. C. Vriezen en J. H. Hospers, *Palestine inscriptions* (Textus minores, xvi), Leiden 1951, zodat men de studie van beide kan combineren.

Amsterdam

A. J. W.

J. G. AALDERS, *De verhouding tussen het Verbondsboek van Mozes en de Codex Hammurabi*. Uitgeverij Van Keulen N.V., Den Haag 1959. 52 blz., ingenaaid f 3,95.

Helaas moet worden vastgesteld, dat deze bestrijding van de 'critici', die beeerden, dat de Mozaische wetgeving afhankelijk was van de Codex Hammurabi, ver achter de feiten aankomt, zoals de auteur ook zelf toegeeft (pp. 6s.). Er is sinds tientallen jaren niemand meer geweest, die in deze pan-babylonistische trant redeeerde. Dr. Aalders acht het niet onmogelijk, dat Mozes in de lijn van de organische inspiratie gebruik zou hebben mogen maken van zijn kennis van Hammurabi's wetgeving, „indien Mozes daarvan kennis heeft gehad”. In dat geval „zullen de overeenkomstigheden niet op andere – minstens even aannemelijke – gronden verklaard moeten kunnen worden”. Daarmee is de loop van dit onderzoek bepaald en steeds weer laat dr. A., als hij al een overeenkomst wil toegeven, deze wegvallen „tegen een veel markanter verschil”. Overeenkomst is er dan ook alleen tot op zekere hoogte in de vorm en soms heel vaag naar de inhoud. Van geval tot geval weet de auteur vast te stellen, dat vergelijking óf niet opgaat óf sterk in het nadeel van de Codex uitvalt. Het komt mij voor, dat deze wijze van vergelijking uitermate onbillijk is en niets verder brengt. Dr. A. stelt met grote nadruk voorop, dat beide wetboeken in wezen toch ongelijkwaardig en zelfs onvergelijkbaar zijn, omdat hier een Goddelijke wetgeving tegenover een menselijke wetgeving komt te staan. Maar waaraan ontleent de Codex dan zijn autoriteit? Is het niet Sjamasj, die aan Hammurabi deze wetten overhandigt? Daarom: niet God tegenover mens, maar God tegenover god en het is uiteindelijk een kwestie van geloof, wanneer wij dit de eerste maal met een hoofdletter schrijven. Wanneer wij dit geloof zouden moeten verdedigen door te bewijzen, dat de 'Umwelt' in zoveel opzichten inferieur was aan Israël, dan verkeerden wij in een beklagenswaardige positie...



De voor deze studie gebezigde literatuur is wat mager: aan commentaren op Ex. zijn gebruikt: de K. V. van Gispén, Keil en The Soncino Chumash. Doch Heinish (1934), Beer (1939), Cazelles (1949), Cassuto (1951), en Clamer (1956), om alleen de nieuweren te vermelden, komen niet aan bod. Bij de Codex mist men de studies, (veelal met bespreking van de parallellen met het Verbondsboek!), van bijv. Bergmann (1953), Cruveilhier (1937, 1938), David (1927, 1950), Leroy (1944), Martin (1958), Meek (1955), Mendenhall (1955), San Nicolò (1931), Pohl-Follet (1950), Rapaport (1941).

Op een enkel punt vestig ik nog de aandacht. 1. Wanneer de auteur (p. 16) in het gebruik van *awilum* (CH § 14) een begrenzing ziet t.o.v. Ex. 21 : 16, gaat hij voorbij aan Dt. 24 : 7. 2. Bij vergelijking van Ex. 21 : 18, 19 en CH § 206 moet men geen kunstmatige tegenstelling creëren tussen *niet dodelijk* en *niet opzettelijk*. Zowel Exodus (21 : 12-14) als de Codex (§§ 207, 208) kennen andere straffen voor het toebrengen van een dodelijke slag en daarom is de omschrijving van Exodus parallel aan het 'letsel' van de Codex. Als men met alle geweld wil 'afwegen', dan schijnt de Codex hier zelfs 'hoger' te staan, omdat onder de formulering van Exodus ook het opzettelijk aanbrengen van letsel zou kunnen vallen. 3. De vertaling van CH § 126 (p. 32) en § 251 (p. 22) lijkt mij minder juist. Algemeen is men tegenwoordig van oordeel, dat *bābtu* hier 'stadsbestuur' betekent.

Men kan zich natuurlijk afvragen, of het nu werkelijk nog nodig was om met een zo omstandige, doch in wezen simplificerende apologie voor de dag te komen. Maar aan de andere kant mag men de waarde van deze studie niet onderschatten: het is goed, dat nog eens met extra nadruk is gewezen op de ongetwijfeld grote verschillen tussen het Verbondsboek en de Codex Hammurabi, omdat hiervan een aansporing uitgaat tot een onverminderd critische instelling bij iedere poging het O.T. te verstaan vanuit de eigentijdse wereld.

Bilthoven

J. C. DE M.

H. MULDER, *Hoofddlijnen van Lucas 2* (Exegetica, 3e reeks, deel 3). Van Keulen N.V., Den Haag 1959. 68 blz., ingenaaid f 4,50.

Dr. Mulder, die in 1948 promoveerde op de dissertatie *De eerste hoofdstukken van het evangelie naar Lukas in hun structurele samenhang*, heeft in de Exegetica-reeks 'monografieën van centrale en actuele betekenis voor de bijbelstudie' de hoofddlijnen van Lucas 2 willen schetsen. Toch komen de werkelijke hoofddlijnen, de eigen opzet van Lucas in zijn kindheidsverhaal, te weinig naar voren. Zeker, er staan veel wetenswaardigheden in deze studie; de auteur verstaat de kunst levendige, concrete beschrijvingen te geven (bijv. van het drama van de volkstelling, blz. 13-26; van de herberg, blz. 28v). Maar deze uitwijdingen doen de hoofddlijnen uit het oog verliezen.

Enkele kanttekeningen: Theophilus, volgens M. een hooggeplaatst romeins ambtenaar, waarschijnlijk in Rome wonend, een 'godvrezende', dient in deze hoedanigheden regelmatig ter nadere situering van Lucas' verhaal. Is het juist, in de opzet, de hoofddlijnen van Lucas 2 te geven, ter verklaring Mattheus aan te halen? (blz. 26: de verwarring van Jozef, Mt. 1 : 18-23 – bij Lc. treedt Maria meer op de voorgrond, bij Mt. is het Jozef; blz. 41: de geslachtslijst teruggaand op Abraham, Mt. 1 : 1 – Lc. 3 : 23-38 plaatst een geslachtslijst van Jezus buiten het kindheidsverhaal en teruggaand op Adam). Is het al of niet besnijden van Jezus voor Maria en Jozef een probleem geweest zoals de auteur blz. 40 zegt? Uit het verhaal van Lc. blijkt dit niet; het gaat Lc. primair om de naamgeving.

Op *Hoofddlijnen van Lucas 2* zou men gevoegelijk een uitspraak van J. Coppens ('L'Évangile lucanien de l'enfance', *ETL* 33 (1957) 731) kunnen toepassen: 'littérature midrashique de nouveau style dont un certain piétisme... enrobe souvent le texte de Luc'.

Nijmegen

J. A. R.

E. L. SMELIK, *De stiefapostel*. De brief van Jakobus (De prediking van het Nieuwe Testament. Een theologische commentaar). G. F. Callenbach N.V., Nijkerk 1960. 110 blz., gebonden f 6,50.

De ongewone betiteling van Jakobus als de 'stiefapostel' wil o.m. aangeven dat, naast de onzekerheid welke Jakobus de auteur van de brief is, deze brief dikwijls

'stiefmoederlijk' behandeld is. Dr. Smelik heeft in zijn commentaar getoond voor de eigen boodschap van Jakobus open te staan. Een boodschap, ook voor ons, lezers uit de 20ste eeuw.

Het was een waar genoegen voor de recensent samen met S. deze brief te lezen. Hij overlaadt ons niet met een zwaar technisch-exegetisch apparaat, zonder evenwel in zijn theologische commentaar het contact met de tekst en haar betekenis los te laten.

Lazen wij met instemming de weergave van Jakobus' visie over 'geloof en werken', bij de commentaar op Jak. 5 : 14-16 meenden wij enige vraagtekens te moeten zetten. Mogelijk wordt door een al te grote beknoptheid op blz. 100 de suggestie gewekt dat de 'zalving der zieken' en de 'extrema unctio' niets met elkaar te maken hebben. Dat 'dit laatste sacrament geheel gericht is op de aanstaande dood' is zonder meer onjuist. Men kan toegeven dat de kerkelijke praktijk lange tijd – mede in verband met bepaalde opvattingen over de boete – het accent eenzijdig op de *extrema unctio* gelegd heeft. De tegenwoordig graag gebruikte benaming 'sacrament der zieken' en de liturgische teksten zijn een aanwijzing dat de afstand tussen het 'sacrament van het oliesel' en Jakobus niet zo groot is als S. mogelijk denkt (vgl. M. Fraeyman, *Theologisch Woordenboek*, Roermond 1958, s.v. oliesel, kol. 3551-3562). De term 'ex opere operato' uit de sacramentenleer is aan veel misverstand onderhevig. In geen geval bedoelt zij te zeggen dat God tot iets gedwongen wordt (blz. 102/3). Vgl. hiervoor H. Schillebeeckx in *Theologisch Woordenboek*, s.v. sacrament, kol. 4185-4231, spec. 4199-4206v. Op blz. 34 sub (19) lees: bij Paulus; blz. 71 aant. 1: φθονεῖτε blz. 95 aant. 12: Kittel, Th. W.

Nijmegen

J. A. R.

C. W. MÖNNICH, *De weg en de wegen*. Aspecten van kerkgeschiedenis. Moussault's Uitgeverij n.v., Amsterdam 1959. 185 blz., gebonden f 9,50.

De Amsterdamse hoogleraar in de dogmengeschiedenis tekent de geschiedenis van de Kerk als het 'nieuwe volk van God, dat door de oude wereld trekt naar het beloofde land van Gods toekomst'. Naar de intensiteit van dit besef wordt in dit boek de kerkgeschiedenis gemeten. Dit boeiende gezichtspunt geeft aanleiding tot een ongelijke proportionering van de behandelde tijdperken: niet om het uiterlijk, maar om het innerlijk avontuur van het trekkende volk des Heren, zijn triomfen en nederlagen, is het Mönnich begonnen. Hoogtepunten van indringende beschrijving zijn o.a.: die van de christenen in de Romeinse oïkoemenè, die van de geest der Benedictijner en Ierse monniken en hun werk in de kerstening van West-Europa.

Een bijzonder aspect van het hoofdthema duikt telkens weer op: de ambivalente houding van de christen t.o. de cultuur, ook vaak binnen de kerk, enerzijds deze dienend en mededragend, anderzijds wetend, dat het volk des Heren anders is en er niet in op mag gaan. Zo vinden we o.a. de asketen t.o. het officiële stedelijke christendom, dopers en piëten t.o. de reformatische staatskerken, Kierkegaard t.o. Schleiermacher.

Voor wie het standpunt van prof. A. Lacocque te Brussel deelt: 'Israël, pierre de touche de l'oecuménisme' (zie *Kerk en Israël*, dec. 1959 en jan. 1960) heeft het boek leemten, die hinderen. Aan de vervreemding van de heidenchristenen van de jodenchristenen en van Israël en aan de gevolgen daarvan wordt weinig aandacht besteed. Spreekt hier een andere visie dan de bovengenoemde in mee? Hiermee zal wel samenhangen, dat Israël ook in het oecumenisch perspectief, waarop het boek uitloopt, niet meer in het blikveld treedt. Verder mist men een overweging, welke invloed het uitstel van de paroesie bij het ontstaan van het dogma uitgeoefend zou kunnen hebben. En, hoewel schaduwzijden bij het ontstaan van het dogma wel aangeduid worden, een blik op de wegen van de Kerken, die bijv. in de 5e eeuw buiten de 'grote' Kerk kwamen te staan (vgl. blz. 163). Daardoor maakt de beschrijving van de eerste eeuwen hier en daar toch wel een harmoniserende indruk, vergeleken bij die van het tijdperk van en vlak voor de Reformatie. Door een en ander kreeg uw recensent het gevoel, dat het hoofdstuk over het dogma enigszins buiten het hoofdthema staat.

Nog een ding zij genoemd: mag men het lijden der heterodoxen in de Middeleeuwen tengevolge van de Inquisitie afdoen met de psychologische opmerking: 'Wie iemand tot doodsangst drijft, loopt nu eenmaal de kans om door zijn slacht-

offer als de duivel zelf te worden beschouwd en drijft hem ertoe, zichzelf als het echte kind der waarheid te beschouwen' (blz. 133)?

Niettemin: wat men met prof. Mönnich onderweg ziet, is dikwijls fascinerend. Het boek munt uit door een heldere en inspirerende stijl. Ik heb er een nachtrust aan gegeven om het ineens uit te lezen.

Amsterdam

A. J. W.

JEAN CALVIN, *Institution de la Religion chrétienne*. Édition nouvelle, publiée par la Société calviniste de France, Labor et Fides, Genève 1955-1958. Deel 1: 191 blz., ingenaaid s.Fr. 9.80; deel 2: 291 blz., s.Fr. 14.35; deel 3: 479 blz., s.Fr. 24.65; deel 4: 583 blz., s.Fr. 31.85.

De nieuwe Franse editie van Calvijns Institutie, bezorgd door Jean Cadier en Pierre Marcel en uitgegeven door de Société calviniste de France onder auspiciën van de International Society for Reformed Faith and Action, is gebaseerd op de tekst van de laatste Franse uitgave tijdens Calvijns leven, te weten die van 1560. Of deze tekst van Calvijn zelf is, is een omstreden kwestie. Baum, Cunitz en Reuss, de uitgevers der *Opera Calvini*, hebben de vraag ontkennend beantwoord. Op grond van de taal- en vertaalfouten, die zij in het boek vonden, kwamen zij tot de conclusie, hier te maken te hebben met een werk van slordige secretarissen. Ook Doumergue ontkende met stelligheid de authenticiteit. Uitgaven als die van H. Chatelain en J. Pannier (1911) en die van Pannier alleen (1936) gingen dan ook uit van de tekst van 1541. Onze landgenoot J. W. Marmelstein echter kwam in zijn dissertatie (1923) na een nauwkeurig onderzoek, waarin hij de Latijnse en Franse teksten der Institutie vergeleek, tot de conclusie, dat de Franse tekst van 1560 authentiek is. Evenals voor Fr. Wendel is, blijktens het voorwoord voor de nieuwe uitgave, voor Cadier de studie van Marmelstein een afdoende weerlegging van de door de uitgevers der *Opera* geopperde bedenkingen t.a.v. de authenticiteit van de uitgave van 1560.

De uitgevers hebben met hun werk het volgende beoogd: '..... répondre aux besoins d'un large public, ... (s')adresser à la masse et non à de rares érudits,.... faire oeuvre d'évangélistes'. In overeenstemming met dit doel is de spelling gemoderniseerd, zijn punctuatie, archaïsmen en drukfouten gecorrigeerd. Ten einde de gedachtengang duidelijker bloot te leggen, zijn de paragrafen in alinea's verdeeld en van ondertitels voorzien. Bijzonder lange hoofdstukken worden voorafgegaan door een samenvatting. Polemische passages en stukken, waarin détailvragen behandeld worden, zijn in kleine letter gezet, opdat 'de gehaaste lezer of hij, die vooral persoonlijke stichting zoekt', ze kan overslaan en de geïnteresseerde in dit soort uiteenzettingen ze juist gemakkelijker zal kunnen vinden. Uit de laatste aanduidingen blijkt reeds, dat een zekere tweeslachtigheid het werk kenmerkt. Hoewel bedoeld voor 'de massa', 'een groot publiek', moet deze uitgave kennelijk toch ook hen bevredigen, die min of meer wetenschappelijke oogmerken hebben. Van deze tweeslachtigheid getuigen ook de noten. Enerzijds zijn deze bestemd voor de ongeschoolde lezer, voorzover zij nl. een interpretatie van moeilijke zinswendingen geven; anderzijds geven zij de vindplaatsen van vele patristische citaten en verwijzingen en menigmaal ook een vergelijking met de Latijnse tekst. Met de tweede soort noten kan 'de massa' uiteraard niets beginnen.

Registers van persoonsnamen, bijbelplaatsen en onderwerpen alsmede een verklarende woordenlijst completeren het werk, welks vier delen in totaal meer dan 1550 bladzijden omvatten. Het naamregister is zeer onnauwkeurig. Waarom de aanhalingen en verwijzingen in de *Épître au Roi* er niet in opgenomen zijn is evenmin duidelijk als de reden, waarom deze brief evenals Calvijns voorwoorden voor de uitgaven van 1541 en 1560 met Romeinse cijfers gepagineerd zijn, alsof deze stukken niet tot de oorspronkelijke tekst behoorden.

Deze uitgave, resultaat van een langdurige en allesbehalve lichte arbeid, zal ongetwijfeld goede diensten kunnen bewijzen binnen de grenzen van de primaire doelstelling der bewerkers. Wat dezen meer gegeven hebben dan deze doelstelling noodzakelijk maakte, zal de wetenschappelijke Calvijn-onderzoeker niet weerhouden, zelf *ad fontes* te gaan.

Den Haag

W. NIJENHUIS



HEINRICH SCHMID, *Zwingli's Lehre von der göttlichen und menschlichen Gerechtigkeit* (Studien zur Dogmengeschichte und systematischen Theologie, 12). Zwingli Verlag, Zürich 1959. 269 blz., ingenaaid sFr./DM 19.—

In dit boek, dat oorspronkelijk als dissertatie is verschenen, worden de opvattingen van Zwingli over de verhouding van evangelie en recht, kerk en staat nagegaan. Uitgangspunt is, dat Zwingli – anders dan Thomas, die beide in elkaars verlengde legt als natuur en bovennatuur, anders ook dan Luther, die hier een grotere scheiding aanbrengt – kerk en staat in zekere zin als in elkaar liggend beschouwt. Belangrijk van Zwingli's opvatting is, dat staat en recht niet buiten het bereik van de openbaring blijven. Aan de andere kant wordt hierdoor de vraag opgeroepen, waarin dan de verschillen liggen tussen kerk en staat. – In het eerste deel van het boek, *Die göttliche Gerechtigkeit*, behandelt de auteur eerst wezen en kennis van de goddelijke gerechtigheid, vervolgens de wet en de rechtvaardiging. In het tweede deel, *Die menschliche Gerechtigkeit*, wordt het probleem van de verhanding aan de orde gesteld als grens van de goddelijke gerechtigheid, voorts de zg. analoge gerechtigheid (d.i. de menselijke gerechtigheid, die God gegeven heeft vanwege de menselijke zwakheid), tenslotte oorsprong van het recht en de staat. Volgen twee hoofdstukken over de adel en het dwingend karakter van de menselijke gerechtigheid. In de laatste hoofdstukken keert de schrijver terug tot zijn uitgangspunt en behandelt hij de wederzijdse verantwoordelijkheid van kerk en staat. De verhouding tussen beide ziet Zwingli zo, dat de kerk de ziel van de staat is. Dit voert bij hem echter niet tot een suprematie van de kerk over de staat, want in de kerk wordt gediend, in de staat geheerst. Er is een verschil en scheiding van opdracht; maar dat wil niet zeggen, dat religie en politiek geheel los van elkaar staan of dat kritiek over en weer niet zou mogen plaatsvinden. De kerk met name heeft een 'wachterambt' t.a.v. de politiek. Verzet tegen een tyrannieke staat is niet slechts geoorloofd maar een plicht, en wel wanneer de staat de ordeningen Gods overtreedt. In een apart hoofdstuk wordt nog gehandeld over de dialektiek van kerk en staat. In een epiloog verijst de schrijver naar het heden.

Door de brede en diepgaande behandeling van het thema is dit een uitstekend boek geworden, dat inderdaad, zoals op de flap vermeld staat, ook goede diensten zal kunnen bewijzen aan hen, die in onze tijd met het probleem van de verhouding van kerk en staat bezig zijn.

Warmond

G. H. M. POSTHUMUS MEYJES

S. L. VERHEUS, *Kroniek en Kerugma*. Een theologische studie over de Geschiedtbibel van Sebastiaan Franck en de Maagdenburger Centuriën. Academisch proefschrift enz. Amsterdam 1958. Van Loghum Slaterus, Arnhem 1958. 158 blz., ingenaaid. Niet in de handel.

De kerkhistoricus maar ook wie zich bezighoudt met de geschiedenis als theologisch probleem, zal met belangstelling kennis nemen van deze theologische studie. De nadruk ligt niet zozeer op een beschrijving of een onderzoek naar de historigrafische kwaliteiten van de werken van Franck en M. Flacius Illyricus c.s., maar op het opsporen van de theologische kenmerken en de beoordeling daarvan.

In de Geschiedtbibel, met bijbels-eschatologische structuur, wordt de geschiedenis, ook die der Kerk, geschreven 'tot gericht en tot getuigenis' bij het naderende einde. De Centuriën geven een geschiedschrijving welke de christonomie als ontvouwing van de eenmaal in Christus volbrachte verzoening centraal stelt. De kern van het werk is blijkens de *Methodus* de ontwikkeling van de 'doctrina', te omschrijven als 'verkondiging van de christonomie'. Deze is van fundamentele betekenis voor de kerkgeschiedenis maar ook voor de wereldlijke geschiedenis; daardoor ook zijn schrijver en lezer persoonlijk betrokken bij de als heilshandelen Gods opgevatte geschiedenis.

Bijzonder boeiend is de vraag naar de gestalte der Kerk en de functie van de Heilige Geest in de geschiedenisconcepties van beide werken, die in het laatste deel aan een vergelijkende beoordeling worden onderworpen. Hier spreekt de schrijver ook zijn voorkeur uit voor het werk van Franck, met instemming voor zijn kerkbegrip.

In de biografische schets van Flacius miste ik een vermelding van zijn *Catalogus testium veritatis* (1556). Ik hoop dat dr. Verheus nog eens gelegenheid zal vinden in

de schaarse literatuur over dit sterk-apologetische werk (een soort Hebr. 11 der Reformatie) te voorzien; het bevestigt m.i. enige trekken van de latere Centuriën.

Jammer dat in dit typografisch zo verzorgde boek zoveel drukfouten voorkomen (men leze blz. 17, r. 3 v.b.: 1515; blz. 134, aant. 8: Tome XXVII). De stijl verraaft een zekere haast (basis... waarbinnen, blz. 145); enkele citaten zijn niet nauwkeurig weergegeven.

Leiden

J.-W. S.

HEINRICH QUIRING, *Heraklit*. Worte tönen durch Jahrtausende. Walter de Gruyter & Co., Berlin 1959. 164 blz., ingenaaid DM 16. –

Het is ietwat onverwacht, als men in een studie over de duistere Efesiër Heraclitus mededelingen tegenkomt over wat zich afspeelt in een caesiumatoom en over de te verwachten afkoeling van ons zonnestelsel, over de gebreken van Einsteins relativiteitshypothese en de vreemde 'theïstische speculaties', die met deze fictie in de wereld zijn gekomen, over de theoretische mathematica, waaraan H. Reichenbach zich heeft verslingerd, enz. Dat wordt echter enigszins begrijpelijk als men ontdekt, dat het een physicus/geoloog is, die zich hier heeft gewaagd aan de duistere fragmenten van Heraclitus.

De pretentie, waarmee Heinrich Quiring dit boek heeft geschreven, is niet klein. Hij heeft gezien, dat de bestaande Heraclitus-interpretaties een vergissing zijn 'weil den Interpreten die zum Eindringen in die Gedankenwelt des 'Physikers' Heraklit notwendige Einstellung fehlte' (S. 5, vgl. S. 43ff.). De werkelijke Heraclitus was een (neo-)positivist van het type Heinrich Quiring, wars van alle mystieke vaagheden en alle metaphysica, die lichtend afsteekt bij dichtende fantasten als Aristoteles. Heraclitus was ook de man, die in een geweldige anticipatie (S. 27) de inzichten van de moderne physica heeft uitgesproken. Om dat te bewijzen heeft Quiring de fragmenten van Heraclitus opnieuw gerangschikt en vertaald (S. 49-133) en bovendien in een uitvoerige (chaotische) inleiding de structuur van Heraclitus' filosofie beschreven (S. 11; 48).

Men leest Quirings studie met een klimmende verwondering. Een paar staaltjes van zijn exegese: het fragment E 13 ἐν... καὶ κινούμενον καὶ πεπερασμένον ziet Quiring bevestigd in het feit, dat er geen materie zonder beweging bestaat. Het fragment E 29 : χωρεῖ δὲ πάντα καὶ θεῖα καὶ ἀνθρώπινα ἅνα καὶ κάτω ἀμειβόμενα is niet minder dan het 'seherische' voorspel van de golfmechanica. In zijn woorden over het vuur is de moderne thermodynamica al geheel aanwezig, evenals de waarneming van physici en chemici, dat bepaalde reacties van de temperatuur afhankelijk zijn. Het fragment G 19 τὰ σώματα πάντα ὑπὸ τοῦ πυρὸς ἀναλοῦσθαι ἐν τῇ ἐκπύρωσει is bijv. bevestigd in de splitsing van atoomkernen bij een temperatuur van 10 mill. graden (waarbij dus Heraclitus' ἐκπύρωσις zich schijnt af te spelen in een atoomreactor) – terwijl het woord over de strijd als vader aller dingen (hier fragment F 24/25) o.a. wordt bevestigd door het feit, dat zonder de tweede wereldoorlog en zonder de milliarden van de Atomic Energy Commission Otto Hahn nog altijd zou zitten experimenteren in een slecht en gebrekkig laboratorium (S. 38). Zo ziet men! Het is mogelijk nog een tijd door te gaan met deze waarlijk congeniale interpretatie van de grote positivist 'avant la lettre'. Zijn ethiek is natuurlijk utilistisch; het fragment F 45 ἐν καὶ ἀγαθὸν καὶ κακὸν zegt overigens in alle eenvoud dit: 'Im Welt- und Erdgeschehen gibt es keine Ethik' (S. 36).

Het meest krasse staaltje is misschien (misschien!) de interpretatie van fragment D 3, waar wordt gezegd, dat de Kosmos niet κατὰ χρόνον, maar κατ' ἐπίνοιαν is geworden, door Quiring eenvoudig weergegeven met 'Geschehen ist Folge'. 'Ἐπίνοια staat nml. tegenover πρόνοια en kan dus worden opgevat als de 'Nachfolge', de uitwerking van een *causa naturalis*. In dit fragment heeft Heraclitus dus het 'Kausalgesetz' uitgesproken – in de zin van de moderne physica! Deze *veritas aeterna* is trouwens ook geformuleerd in fragmenten als C 27/28, waar wordt gezegd, dat alles gebeurt καθ' εἰμαρμένην; en wat zou εἰμαρμένη anders kunnen betekenen dan natuurwet! Dat is dus, wat Heraclitus bedoelt als hij over εἰμαρμένην en ἀνάγκη enz. spreekt. Wie had dat ook kunnen denken vóór de onthullingen van Prof. Dr. phil. Dr. Ing. (aldus de ondertekening van het voorwoord) Heinrich Quiring!

Rotterdam

J. SPERNA WEILAND

OTTO FRIEDRICH BOLLNOW, *Nieuwe geborgenheid*. Een bijdrage ter overwinning van het existentialisme, vertaald door dr. T. J. Langeveld-Bakker. Erven J. Bijleveld, Utrecht 1958. 192 blz., gebonden f 8,90.

Dit is de vertaling van een boek, dat onder de titel *Neue Geborgenheit* in het jaar 1955 bij W. Kohlhammer Verlag in Stuttgart is verschenen – en de vertaling is over het algemeen bevredigend. De Duitse ondertitel is iets bescheidener dan de Nederlandse; daar wordt nl. gesproken van het probleem van een overwinning van het existentialisme. Maar in ieder geval is het boek geschreven om een weg te wijzen, die uit het slop leidt, waarin het existentialisme ons – volgens Bollnow – heeft gebracht, omdat het leidt tot een hopeloze vereenzaming van de mens en tot een existentieel avonturierschap zonder standvastigheid en trouw, omdat het, kort en goed, een denken met désastreuse consequenties is. Het is mijn stellige overtuiging, dat Bollnow meer werkt met uit het existentialisme opgediepte schablonen dan met de werkelijke existentie-filosofie.

Nu zal de weg worden gewezen naar een nieuwe Geborgenheid, waarin de mens de verschrikkingen van de werkelijkheid niet ontloopt en wegduwt uit zijn bewustzijn, maar toch weet van een uiteindelijke rust in het Zijn, die op zijn beurt kan leiden tot de 'deugden' van hoop, geduld, vertrouwen, dankbaarheid, *disponibilité* enz., waarvoor geen ruimte bestaat in de existentie-filosofie. Zo rijzen de vragen (1) wat is het Zijn, wat is de wereld, dat de mens zich geborgen kan weten – en dan wordt het terrein betreden van de ontologie; en (2) wat moet de mens doen, opdat deze vanuit het Zijn mogelijke geborgenheid een feit wordt – en dan zijn we op het terrein van de ethiek. De dialectiek van deze beide vragenreeksen beheerst de structuur van het boek, dat wordt afgesloten met een studie over de anthropologie van het feest, waarin om zo te zeggen de tijdsstructuur van de (nieuwe) geborgenheid aan het licht wordt gebracht. Daarbij laat Bollnow zich leiden door de dichters, met name door Werner Bergengruen, Friedrich Georg Jünger en R. M. Rilke, wiens Franse gedichten in tegenstelling met de *Duineser Elegien* getuigen van die nieuwe geborgenheid, waarin de mens opnieuw kan bestaan.

Het grote bezwaar tegen deze studie is naar mijn inzicht, dat de Logos van Bollnows overwinning op het existentialisme nergens wordt aangetoond, en dat dus zijn ethiek een slag in de lucht is, zolang de mogelijkheid van Bollnows deugden niet in een streng wijsgerige, d.w.z. ontologische analyse van het mens-zijn is verantwoord; het is een ethiek zonder ontologisch 'fundament'. Bovendien lijkt *deze* geborgenheid vanuit de Christelijke geloofswereld onaanvaardbaar.

Rotterdam

J. SPERNA WEILAND

H. GROOT, *Het mysterie van de tijd*. Enkele fysische en psychologische aspecten van het tijdsprobleem. Van Gorcum & Comp. N.V., Assen 1958. 100 blz., ingenaaid f 4,90.

In ook voor de alfa bevattelijke vorm handelen de eerste hoofdstukken van dit boekje over de fysische tijd en het tijdsbegrip in de relativiteitstheorie. Vervolgens wordt gesproken over de doorleefde of innerlijke tijd en de filosofische opvattingen over de tijd met name bij Kant en Bergson. In een laatste hoofdstuk wordt het verschijnsel der *proscopie* aan de orde gesteld, een volgens de Schr. onbetwifelbaar feit; onze onderscheiding van de tijdsorde in heden, verleden en toekomst is niet absoluut. De Schr. zet zich daarbij af tegen een 'streng materialistische zelfverzekerde natuurwetenschap'; de vraag of wij bij 'ervaringen uit het generzijds' wellicht te maken hebben met projecties uit het onbewuste wordt niet gesteld. Het hoofdstuk eindigt met getuigenissen van mystici en dichters aangaande het mysterie van tijd en eeuwigheid. Velerlei aspecten van het tijdsprobleem worden aldus in dit uit voordrachten voor de Internationale School voor Wijsbegeerte voortgekomen boekje behandeld.

Leiden

J.-W. S.

MARTIN BUBER, *Ik en Gij*. Met een epiloog. Vertaald door I. G. van Houte, theol. drs. Erven J. Bijleveld, Utrecht 1959. 143 blz., gebonden f 6,90.

In de reeks 'Wetenschap en bezinning' verscheen deze zorgvuldige vertaling van Bubers zo fundamentele en ontdekkende boek over de betrekkingen tussen de mens en zijn medemens, de mens en het onpersoonlijke, de mens en God. In de epiloog,



toegevoegd aan de herdruk van 1958, gaat de auteur in op vragen, hem n.a.v. dit boek gesteld. Het probleem bij de vertaling van Buber is, of men de voorkeur moet geven aan een overzetting in gangbaar nederlands of aan een letterlijke, liever zou men nog zeggen 'klanklijke' vertaling. De vertaler zoekt een middenweg en daarbij zijn in een aantal afzonderlijke gevallen wel kritische vraagtekens te plaatsen. Zo gebruikt Buber 'Es' en 'Etwas' iets genuanceerder dan de vertaler 'Het' en 'Iets', en de vertaler vervangt 'Es' wel eens door 'iets' (bijv. blz. 16). In 'Gegenseitigkeit' zit meer dan in 'wederkerigheid'. Het is moeilijk te vertalen, te meer daar Buber een bijzonder duits schrijft. Overigens kan ik niets dan lof hebben voor de uitgeverij en de vertaler, die dit klassiek geworden geschrift in een verdienstelijke vorm binnen een grotere lezerskring hebben gebracht.

Amsterdam

A. J. W.

G. J. PAUL, *Schepping en Koninkrijk*. Een studie over de theologie van dr. O. Noordmans. H. Veenman & Zonen, Wageningen 1959. 235 blz., ingenaaid f 9.80, gebonden f 11.40.

Deze studie is een compendium van de theologie van Noordmans genoemd. En terecht. De niet-kenner van Noordmans' geschriften vindt in dit boek een uitstekende inleiding tot het denken van Noordmans. Zo goed, dat hij Noordmans zelf wil lezen. Dr. Paul heeft de genialiteit van Noordmans niet onder het stof van eigen woorden begraven. Voor hem die Noordmans heeft gelezen is dit boek een toets of hij hem juist las, en verder kan hij door dit werk snel de weg vinden in Noordmans' geschriften. Citaten uit onuitgegeven geschriften verhogen de waarde van deze dissertatie.

Noordmans' theologie is genoemd: oecumenisch. Zij gaat dus de kerk aan, en in het trinitarisch belijden – de structuur van Noordmans' theologie – komt dit overduidelijk uit. 'Oecumenisch' omvat ook de wereld; dr. Paul haalt als citaat aan wat van Noordmans als theoloog is gezegd: een partijanger van de mens. Zijn geschriften zijn 'een troostboek voor de *lapsi*'. Want de drieënige God is geen standbeeld, maar een overvloeiende fontein van goed. En dus zit er in deze theologie vaart, principiële vaart. Legitiem oecumenisch, temeer daar het eschatologische accent overheerst. Een systeem is bij Noordmans niet te zoeken, de voorgaande woorden wezen er al op. Een duidelijk voorbeeld daarvan is zijn *Liturgie* (1939). Hierin steekt een waarschuwing, die temeer waarde bezit daar ze afkomstig is van een geniaal theoloog.

Dr. Pauls kritiek komt uit in zijn vragen over Noordmans' scheppingsleer en pneumatologie. Allicht, zouden we zeggen. Het zijn dan ook de huidige vragen. We mogen Noordmans nog niet uitgebreid kritiseren, en dr. Paul doet dat gelukkig ook niet. We zullen luisteren naar deze theoloog, even nauwgezet als zijn beschrijver het deed.

Nagele (N.O.P.)

G. W. DE J.

K. RAHNER s.j., *Sendung und Gnade*. Beiträge zur Pastoraltheologie. Tyrolia-Verlag, Innsbruck/Wien/München 1959. 561 blz., gebonden Oost.Sch. 150.—

Ongetwijfeld is Karl Rahner, professor aan de universiteit van Innsbruck, een van de belangrijkste r.k. theologen van deze tijd. De drie delen *Schriften zur Theologie* zijn een bewijs van zijn gave, een theologisch probleem op oorspronkelijke wijze te benaderen. Als speculatief theoloog levert hij in zijn theologiseren menig verrassend inzicht, dat zich echter vaak eerst na een moeizaam meedenken en meeworstelen aan de lezer prijsgeeft.

De lijvige bundel *Sendung und Gnade* is een verzameling opstellen die meer de praktische theologie, de 'pastoraal', betreffen; voor het grootste deel als lezingen voorgedragen, werden zij reeds in verschillende – voor ons moeilijk bereikbare tijdschriften – gepubliceerd. Bedoeld als een bijdrage voor de ontmoeting tussen 'theorie' en 'praktijk', zo waarschuwt R. ons in zijn voorwoord, wil deze bundeling geenszins het gehele gebied van de pastoraal-theologie bestrijken. Bij de samenstelling ervan heeft hij evenwel niet gedacht aan zijn eigen verzuchting 'Ach, dasz es keine Theologie des Wortes gibt' (*Schriften zur Theologie*, III, 349).

We kunnen slechts een indruk geven van de veelheid van onderwerpen: Theolo-

gische Deutung der Position des Christen in der modernen Welt. Erlösungswirklichkeit in der Schöpfungswirklichkeit. Ueber die Heilsbedeutung des einzelnen in der Kirche. Menschen in der Kirche (Bisschof; Pfarrer; Diakon; Der Mann; Der Akademiker; Der Erzieher; Der Theologe; Laie und Ordensleden). Dienst am Menschen (o.a. Bahnhofmission; Betrieb und Pfarrei; Gefängnisseelsorge). Zur Frömmigkeit des Seelsorgers. Een rijk boek dat de pastorale werker te denken geeft.

Nijmegen

J. A. R.

E. ZELLWEGER, *Beichte und Vergebung*. Ueber das Persönliche in der evangelischen Kirche. Verlag Friedrich Reinhardt, Basel (1959). 156 blz., ingenaaid sFr/DM 5.—; gebonden sFr/DM 7.80.

'Immer deutlicher zeigt es sich, dass die Zukunft des Protestantismus davon bestimmt wird, ob die Beichte den Raum erhält, der ihr gebührt'. Met deze, door pastorale zorg ingegeven stelling begint Z. zijn boekje. De belangstelling voor de biecht in protestantse kringen neemt de laatste tijd toe (vgl. de bespreking van twee andere werkjes in *Vox Theologica* 29 (1958-9) 30-31), iets waarover een katholiek — die de biecht een sacrament weet — zich slechts kan verheugen. Toch hebben wij *Beichte und Vergebung* teleurgesteld uit de hand gelegd. Weer is gebleken hoe moeilijk het is, de geloofsleer van een 'andersdenkende' juist weer te geven. Al geeft de schrijver een pleidooi voor de biecht en al ontdekt hij veel goeds in de katholieke biechtpraktijk, die hij zo nu en dan zelfs idealiseert, toch ziet hij de katholieke leer over de biecht — voor de auteur een uitgangspunt bij zijn overdenking en confrontatie — niet tegen de achtergrond van de gehele sacramentenleer, gefundeerd als deze is op de Kerk-leer en uiteindelijk op de Incarnatie.

Z. wil het bijbeide antwoord vinden op zijn vragen betreffende de biecht, maar laat zich hierbij niet of te weinig leiden door verantwoorde exegese. Zo komt hij bijv. tot een uitspraak als: Paulus' kennis van de zonde, die blijkt uit zijn brieven (de 'Lasterkatalogen') heeft hij uit de biecht (blz. 41.81 vv.107).... Jammer van dit bewogen pleidooi.

Nijmegen

J. A. R.

G. TH. ROTHUIZEN, *Allemaal Zondagen*. J. H. Kok N.V., Kampen 1959. 190 blz., gebonden f 5.90.

Het zijn inderdaad al de 52 zondagen van de Heidelbergse Catechismus, die hier de revue passeren. De gereformeerde studentenpredikant van Leiden had blijkbaar nog genoeg fiducia in dit kerkelijke leerboek van 400 jaar terug om er zijn korte beschouwingen aan te wijden. Men kan daar blij om zijn, want het resultaat is een interessant werk met een moderne, vaak verrassende probleemstelling, en in een zeer boeiende stijl. Bijzonder te waarderen valt een bepaalde ingetogenheid, waardoor de schrijver niet alles wat hij denkt breedvoerig uitstalt, maar zijn conclusies en antwoorden meer suggereert en zo in onze aandacht aanbeveelt. Hiermee bereikt hij intussen, dat men er meer over nadenkt dan aanvankelijk het plan was; waardoor dit boek ook geschikt is om te gebruiken bij het maken van een preek. Het is zeer aanbevelenswaardig, en bovendien is het kostelijk uitgegeven.

Kampen

J. J. B.

C. I. VAN HEERDEN, *Die spontane uitbreiding van die kerk bij Roland Allen*. J. H. Kok N.V., Kampen z.j. (1957). 254 blz., ingenaaid f 7.90.

De Zuidafrikaanse theoloog Dr. van Heerden biedt in deze dissertatie een levensschets van de vaak miskende, originele Anglicaanse zendingspionier Roland Allen (1868-1947). Het is een evenwichtige studie geworden. Van H. doet zeker niet mee met de 'Allen-cult'. We maken eerst kennis met Allen's tijdgenoten S. J. W. Clark, T. Cochrane en Alexander McLeish, en verder met de World-Dominion-beweging. Daarna volgt het meer substantiële deel, een weergave en nuchtere analyse van niet alleen Allen's meest bekende werken als *Missionary Methods: St. Paul's or ours* (London 1912, 1930, 1949 en 1956) en *The spontaneous expansion of the Church and*

*the causes which hinder it* (London 1927, 1949, 1956), maar ook van vierenveertig andere publicaties.

Allen was al krisis-theoloog voor de missiologie zich bewust werd per definitie krisis-theologie te moeten zijn. Als zodanig brengt ook de huidige voorzitter van de internationale zendingsraad, Newbigin, hem te berde in zijn 'study outline' *One Body, One Gospel, One World*, 1959, p. 45.

Het is jammer, dat Dr. van H. het hele boek niet in het Engels heeft geschreven, temeer daar zijn studie de eerste volledige structuuranalyse van het oeuvre van deze bij uitstek Anglicaanse theoloog is. Bovendien maken de zeer vele Engelse citaten voor een vruchtbare lectuur toch een redelijke kennis van die taal nodig. Niettegenstaande deze wensen mag de Nederlandse lezer dan toch maar het voorrecht genieten Dr. van H. te kunnen volgen op zijn 'Afrikaanse' ontdekkingsreis door Allen's geschriften. Men kan zo enkele uren 'baie goed' besteden. 'Die arbeid sal nie sonder nut wees nie'.

Hoorn

J. SLOMP

---

#### AANGEBODEN:

Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (Sämtliche Werke, Band V), Verlag von Felix Meiner, Hamburg 1952, 598 S. Prijs f 10.—

J. Nat – J. J. Koopmans, *Hebreeuwsche Grammatica*, 4de dr., Leiden 1948;

J. Nat – J. J. Koopmans, *Oefeningen bij de Hebreeuwsche grammatica*, 3de dr., Leiden 1948. Prijs beide werken samen f 1.—

Men wende zich tot E. Schneider-Vijlbrief, Terweepark 4, Leiden.

### Ingekomen boeken

*Der Auftrag der Kirche in der modernen Welt*. Festgabe zum 70. Geburtstag von Emil Brunner. Zwingli Verlag, Zürich-Stuttgart (1959). 380 blz., gebonden s.Fr. 18.—

H. CORNÉLIS en A. LÉONARD, *La Gnose éternelle* (Je sais – je crois, Encyclopédie du Catholique aux x<sup>e</sup>me siècle). Arthème Fayard, Paris (1959). 119 blz., ingenaaid 3.50 F.

*Het Evangelie naar de beschrijving van Thomas*. Koptische tekst vastgesteld en vertaald door A. Guillaumont, H.-Ch. Puech, G. Quispel, W. Till en † Yassah 'Abd al Masih. E. J. Brill, Leiden 1959. vii + 62 blz., ingenaaid f 8.—

HANS GÖDAN, *Christus en Hippocrates*. Kernproblemen voor arts en theoloog. Vertaald door W. Kreuzen en W. Visscher. T. Wever, Franeker (1959). 270 blz., gebonden f 12.50.

H. VAN OYEN, *Problemen van liefde en huwelijk* (De Haan's Academische Bibliotheek). W. de Haan N.V., Zeist 1959. 201 blz., gebonden f 9.75.

K. L. PICCARDT, *Wijsbegeerte in verval*. Herkomst en wezen van het Existentialisme. J. H. de Bussy, (Amsterdam) 1959. 126 blz., ingenaaid f 3.90.

ADOLF SPERL, *Melanchton zwischen Humanismus und Reformation*. Eine Untersuchung über den Wandel des Traditionsverständnisses bei Melanchton und die damit zusammenhängenden Grundfragen seiner Theologie. Chr. Kaiser Verlag, München 1959. 204 blz., ingenaaid DM 13.50.

KARL GERHARD STECK, *Kirche und Öffentlichkeit* (Theologische Existenz Heute, Neue Folge 76). Chr. Kaiser Verlag, München 1960. 34 blz., ingenaaid DM 2.—



## *De verzoening in het pastoraat*

Willen wij duidelijk spreken, dan moeten de termen van ons betoog duidelijk zijn.

Het pastoraat zien wij als het verantwoordelijk meebeleven van het bestaan van de naaste om Christus' wil, het begeleiden van de medemens in zijn moeiten en vreugden tijdens de verschillende fasen van het leven, tijdens zijn jeugd, volwassenheid en ouderdom tot in het sterven toe. Voor de pastoraal ingestelde mens, inzonderheid voor de pastor in het ambt, ligt het zwaartepunt van zijn belangstelling in de ander: hij heeft de opdracht de ander aan te horen, te begrijpen en te helpen. Het is de opdracht om advies en hulp te bieden bij moeilijke beslissingen, de ander te leren, tegenslag te verwerken, hem het onderscheidingsvermogen bij te brengen voor verblindingen en wanen, die kunnen ontstaan door ongestoorde gezondheid en overmatige welvaart. De pastor moet gereed zijn om, zo nodig, bij te staan om te komen tot een recht besluit, af te houden van een verkeerde stap; al naar het voorkomt, te sterken in standvastigheid of te bewegen tot radicale herziening van de levenshouding, tot klaarheid te brengen omtrent de verhouding van de mens tot zichzelf, de naaste en God.

Het pastoraat, zo opgevat, beweegt zich niet altijd aan de uiterste grenzen van zijn opdracht. Het omvat veel, dat niet zo dadelijk en evident in verband staat met of voortvloeit uit de roeping van Christus' wege. Zo schijnt het, dat de verzoening niet te allen tijde in het pastoraat aan de orde is. Tenminste, wanneer men verzoening alleen gebruikt in de hoogste zin, waarin gesproken wordt over hetgeen God doet om de zondige mens tot zich te brengen. Voor wij daaraan toe zijn moeten wij eerst over lagere, voorlopige vormen van verzoening spreken. De taal bezigt het woord ook in deze zin en verplicht ons ertoe, ons ermee bezig te houden. Dan zal blijken, hoe de bezinning op deze uitdrukkingswijzen toch reeds voorbereidt op het hoogste gebruik van het woord.

a) In de eerste plaats spreekt men dan van een verzoening van tegenstrijdige meningen of gezichtspunten. In de menselijke geest kan tweespalt zijn tussen hoofd en hart, intellect en gevoel. De zuivere beleving van het bestaan wordt gestoord, de besluitvaardigheid verhinderd, het menselijk contact onmogelijk gemaakt. De neiging tot berekening kan bij sommigen de bereidheid tot spontaniteit frustreren, de verstandelijkheid de ontvankelijkheid in de weg zitten. De pastor zal in zulke gevallen met mensenkennis en tact de moeilijkheden herkennen en tot bewustheid brengen. Bij het tot stand komen van een liefde kan de prille ontmoeting van jongen en meisje, bij alle verrukking, die ermee gepaard gaat, toch soms vastlopen op een wezenlijk verschil in geaardheid tussen man en vrouw, waar men niet voldoende op bedacht was. Misverstand en teleurstelling zijn het struikgewas waar mensen in verdwalen kunnen ook bij de beste voornemens en de oprechtste liefde in verloving of huwelijk. Hier is

<sup>1</sup> Het bovenstaande artikel geeft de tekst van een college, op 1 april 1960 gehouden voor de lustrumvierende Theologische Faculteit van Amsterdamse Studenten. In de aflevering voor september 1960 zal Dr. J. Sperna Weiland in aansluiting hierop handelen over systematische aspecten van de verzoening (noot van de redactie).

de pastor, als hij deelgenoot wordt gemaakt in deze moeilijkheden, mogelijk in staat de tegenstellingen te verzoenen. Evenzeer zal hij bij een aarzeling in de beroepskeuze, die ontstaat tengevolge van een meervoudige aanleg, iets kunnen uitrichten. Ik denk bijv. aan een theoloog, die aarzelt over de studierichting die hij zal volgen, of hij exclusief moet kiezen of zal kunnen combineren. Zo ook kan door sommigen hartstochtelijk worden gestreden om de verzoening tussen kindergeloof en wetenschappelijke inzichten.

b) Een tweede situatie, waarin verzoening nodig is, doet zich voor op ethisch terrein: wanneer men leeft in de tweespalt tussen geweten en levenspraktijk. Een nagelaten beslissing kan een gevoel van onbevredigdheid ten gevolge hebben: een onzuivere verhouding bestaat voort, een verhouding blijft onopgeklaard. Er hangt een beklemming over een werkteam op een kantoor, over een gezin, omdat het verhelderende en bevrijdende woord niet gesproken werd. Wat de eerlijkheid vereiste, werd nagelaten. Bezwaren werden verzwegen, fouten door grote of kleine leugens en onwaarachtigheid gecamoufleerd.

De pastor zal hierbij nederig, voorzichtig en beslist kunnen helpen om oplossingen te vinden. De verhouding van man en vrouw kan in het geding zijn; die tussen kinderen en ouders, juist volwassen kinderen en bejaarde ouders, de verhouding tussen collega's, tussen superieuren en ondergeschikten, tussen leden van een bestuur, van een kerkeraad. Mogelijk ook zal een mens, die in een betrekking verplicht is handelingen te verrichten, waar zijn geweten tegen in opstand komt, deze dingen aan de orde moeten stellen of zijn positie opgeven.

Juist bij het zoeken van een verzoening tussen geweten en levenspraktijk zal de pastor, als niet-belanghebbend buitenstaander, vaak een belangrijke dienst kunnen doen.

c) Dit geldt van een derde situatie evenzeer, waar het de verzoening raakt tussen mens en mens. Ontelbaar vele malen komt het voor, dat mensen met elkaar overhoop liggen. Dit kan de meest uiteenlopende vormen aannemen: van verkilling tot heftige botsing toe. De uitingen der meningsverschillen bieden geen maatstaf voor de ernst der verwijdering. Het opgepotte verwijt, de verzwegen wrok, zijn vaak moeilijker te overwinnen dan de ondoordacht uitgesproken uitval. De pastor zal als bemiddelaar een functie kunnen vervullen, die van het grootste belang is. Hij moet zelf zo weinig mogelijk doen. Een tussenpositie te willen innemen, waar hij uiteraard mee begint, baat vaak niet. En spreekwoorden als: 'waar twee kijden, hebben beiden schuld', zijn te algemeen om geldigheid te hebben. Dikwijls is het gelijk duidelijk aan één kant. Wie vrederechter moet zijn, zal aanvankelijk wel het gelijk moeten opzoeken, dat bij beide partijen aanwezig is. Maar hij ontkomt vaak niet aan de uiterst precaire taak om toch het grotere gelijk, dat bij een der beide partijen bestaat, te erkennen en tot gelding te brengen. Dan het vertrouwen van de ongelijkhebbende partij niet te verliezen, is van veel waarde. Om geen onnodige beschaming te wekken, zal de pastor de partijen zoveel mogelijk de zaken zelf laten uitpraten, tenzij hij gelooft, dat zijn aanwezigheid te grote heftigheid kan voorkomen. De pastor moet bij zulke geschillen twee dingen kennen: ten eerste de ernst van de verplichting, die tot ieder mens uitgaat van het 'vergeef ons onze schulden, gelijk ook wij vergeven onze schul-

denaren'; maar, *mirabile dictu*, ook de ontspanning van de humor. Niet zelden kan men een tot ver over de grenzen uitgedijde zaak tot de juiste proporties terugbrengen door een kleine slimme scherts. Lukt het om beide partijen een ogenblik de overdrijving der wederzijdse verwijten te doen zien, en hen te brengen tot het inzicht van een zekere belachelijkheid, waarin zij zich hebben vastgepraat, dan is daarin mogelijk een onverwachte oplossing gegeven. Het is een even gezegend-eenvoudige als zeldzame uitweg, die zich hier voordoet, wanneer in de humor de bevroren situatie ontdooit, en in milde ontspanning de tegenstanders verzoent. Een nieuw begin wordt mogelijk, zonder gewichtigheid, zonder nadrukkelijke capitulatie aan de een of andere kant. Van deze verzoening-met-een-glimlach geeft de bijbelse *hokma* menig voorbeeld: 'een zachte tong verbreekt beenderen' (Spr. 25 : 15b). Levenservaring en -wijsheid zijn trouwens altijd onmisbaar in het verzoenend pastoraat.

d) Wij bewogen ons tot nog toe aan de omtrek van de pastorale taak der verzoening. Slechts zijdelings kwam het christelijk geloof aan de orde. Thans gaan we meer op de kern der zaak af, waar de verzoening met God in het geding is. Hier zijn twee gezichtspunten te onderscheiden: de verzoening van de mens met zijn lot en de verzoening van zijn schuld.

Een mens kan overhoop liggen met zijn lot, met zijn er-zijn, zijn gegevenheid, zijn zo-zijn, zijn situatie, zijn eindigheid.

Het zijn ernstige conflicten, die we hier aanraken. Een mens kan er moeite mee hebben, te aanvaarden, dat hij geboren werd tot een leven, dat hij niet gevraagd heeft. Het komt voor, dat dit conflict heftig uitbreekt in de puberteit. Een melancholische trek is duidelijk herkenbaar in de jeugd. Ze wordt meestal uitgewist door de levensenergie. Men moet als pastor voorzichtig zijn, de jeugdige mens niet door tegenspraak tot te heftige formulering van de onlust des levens te drijven. In latere jaren komt het protest tegen het leven zelf vaak versterkt terug. Want de nadere aanraking met al wat redeloos en onrechtvaardig is of schijnt kan tot een innerlijke opstand worden, een hevige, gepassioneerde 'waarom', dat zich richt op het bestand en de gang der dingen. Bij zeer velen is het 'waarom' zeer egocentrisch bepaald: 'waarom moet *ik* dit lijden?' In het laatste geval kan en moet er een ont-egoïsering plaatsvinden. De levensvisie moet zich verwijden en verbreden. Men moet aan anderen leren denken, het wijdere verband der gebeurlijkheden leren zien, zijn lot vergelijken met dat van tallozen, die er erger aan toe zijn, de samenhang van een momentele toestand met vroeger of later overwegen. De bijbel zelf geeft in Job en Jeremia voorbeelden van wanhoop en vertwijfeling, die doorgaan tot een vervloeking van de geboorte, beklag over de onverschillbare taak, de onontkoombare maar niet te volbrengen roeping. Alle vragen omtrent een lichamelijke of geestelijke achterstand, onvoldoende aanleg, een handicap, blindheid, doofheid, kreupelheid, lelijkheid, te-lang-zijn, te-klein-zijn, doen zich hier voor; om nog te zwijgen over de vragen, die een langdurige of een ongeneeslijke ziekte oproept. Om de mens met dit lot te verzoenen, zal de pastor met voorzichtige tederheid ernaar tasten, hoe het innerlijk gesteld is, en als er voldoende vertrouwen is gekomen, zoeken naar het onder-de-ogen-zien van de realiteit, vervolgens naar het aanvaarden ervan. De ontreddering over een niet bevredigend huwelijk, over een gemiste kans op een huwelijk, de onvermijdelijke eenzaamheid ten gevolge van



homosexualiteit, kan worden omgezet in een berustend of gehoorzaam aanvaarden, dat men is zoals men is; het einddoel is hier eerst bereikt, wanneer de aanvaarding wordt tot een lofzang. Wil men het bijbels formuleren, dan begint men met het gebed: 'Doorgrond mij, o God, en ken mijn hart, toets mij en ken mijn gedachte, zie of bij mij een heilloze weg is' (Ps. 139 : 23-24), en men eindigt bij het 'Ik loof U, omdat ik gans wonderbaar ben voorbereid' (14), 'zelfs de duisternis verbergt niet voor U, maar de nacht licht als de dag, de duisternis is als het licht' (12).

Op ditzelfde vlak ligt ook de strijd met de gedachte van te moeten sterven. Het is onwaardig deze waarheid te verheerlijken, zonder meer weg te liegen bij de ongeneeslijke zieke. Al wat er kan opbruisen aan levenslust en levensintensiteit bij de realisering van de doodsgedachte, kan men, met haast verpletterende kracht uitgedrukt, vernemen in Mahlers *Lied von der Erde*. Daarin is het grote afscheid uit de tuimel der verwaten dronkenheid, uit het fijne behagen in de aanblik van liefde en schoonheid, uit herfstnevel en stormvlagen tot de eenzame, vermoeide tocht de bergen in met schreeuwend geweld en verstilde weemoed tot uitdrukking gebracht. 'Still ist mein Herz und harret seiner Stunde'. In de woorden van Li-tai-po wordt deze gang beschreven, smartelijk, maar mild, treurig maar geresigneerd, opgaande in het zich steeds vernieuwende aardeleven. 'Die liebe Erde allüberall blüht auf im Lenz und grünt aufs neu, und ewig blauen licht die Fernen'. Misschien is er weinig positiefs in, meer een 'der Weltabhanden-gekommen-sein', dan een geloof aan de opstanding, 'sterben werd' ich um zu leben', dat hij in zijn tweede symphonie zo extatisch had uitgedrukt; maar er is een verzoening met de dood in uitgedrukt.

In de nederlandse poëzie bezitten wij in Jacqueline van der Waals' *Laatste Verzen* een document, in bescheidener formaat, en met stiller toon, van deze strijd om verzoening met het afscheid uit het geliefde leven.

De bereidheid tot dit afscheid, versterkt tot een dragend, troostend geloof en een vaste hoop, ligt in Paulus' woorden: 'Ik verlang heen te gaan en met Christus te zijn, want dit is verreweg het beste' (Fil. 1 : 23).

e) Ten slotte willen wij spreken over de verzoening, die tussen de zondige mens en de heilige God moet plaatsvinden. Men kan zeggen, dat de bijbel deze verzoening objectief en algemeen verkondigt, in het Oude Testament in de offercultus, in het Nieuwe Testament in de kruisdood van het Lam Gods, dat de zonde der wereld wegdraagt.

Toch moet deze verzoening ook persoonlijk worden geloofd en doorleefd. Als Jesaja bij de verschijning van de heilige God geroepen heeft: 'Wee mij, ik verga, want ik ben een man, onrein van lippen, en woon temidden van een volk, dat onrein van lippen is', dan moet een der serafs een gloeiende kool van het altaar nemen en zeggen: 'zie, deze heeft uw lippen aangeraakt: nu is uw ongerechtigheid geweken en uw zonde is verzoend' (Jes. 6 : 7). De engel komt als priester de profeet te hulp, het priesterschap der verzoening stelt zich dienstbaar aan de profetische prediking.

Ieder mens ontmoet God, soms in het leven reeds zeer duidelijk, maar onverbiddelijk in de dood. Bij de nadering van de dood wordt het leven in een terugblik samengevat, en wordt de vraag tot leven gewekt: 'wie ben ik, hoe sta ik in mijn naaktheid voor God? Hoe zal ik hem ontmoeten,

in welke bescherming? Waar berg ik mij? Ik gevoel de ontoereikendheid, de tekortkoming, de schuld van mijn bestaan'.

Hier nu kan de pastor optreden in zijn meest eigenlijke gestalte, in onmiddellijke aansluiting aan de essentiële woorden van Paulus, 2 Cor. 5 : 20, 'Wij zijn gezanten van Christus, alsof God door onze mond u vermaande; in naam van Christus vragen wij u: laat u met God verzoenen'.

De verkondiging van vergeving en verzoening kan geschieden als een volkomen objectieve aanzegging, die geen verdere analyse toelaat, noch een exegetische met betrekking tot de geciteerde woorden uit de bijbel, noch een psychologische, gericht op de persoon van de in zijn schuld verkerende mens. Maar er valt toch iets naders te zeggen. De verdere exegese en de dogmatische verwerking der betreffende bijbelteksten moeten in dit artikel worden terzijde gelaten. Ik wil echter even nader ingaan op de verhouding van de schuldige mens tot de te verkondigen absolutie. Ik doe dat aan de hand van een oude studie van Gaston Frommel, *La psychologie du pardon* (1905) <sup>1</sup>.

In de sfeer van het pastoraat drukt de verzoening uit, dat er tussen God en mens iets in orde gebracht moet worden, dat de liefde en de heiligheid (gerechtigheid) beide tot hun recht moeten komen. Er is een onlosmakelijk verband tussen vergeving ('pardon') en berouw ('repentir'). Niet dat de vergeving berust op het berouw, maar de vergeving is slechts toegankelijk, bereikbaar voor de berouwhebbende.

Men kan de tegenwerping maken, dat de volmaakte liefde onafhankelijk is, souverain, en dus niet op het berouw behoeft te wachten. Zij wekt juist het berouw op, zij is 'amour préalable'. 'N'y a-t-il pas dans l'amour quelque chose de prévenant et de gratuit qui exclut toute condition?' Ontstaat er dan toch weer iets, dat aan de vergeving voorafgaat, als men zegt, dat voor de vergeving het berouw onmisbaar is? Frommel antwoordt hierop, dat hij onderscheid maakt tussen liefde als een gevoel en vergeving als een daad. De liefde is inderdaad 'l'indispensable prémisses', 'la capacité latente' der vergeving, maar zij moet zich realiseren 'dans un cas précis, dans une relation donnée'. De concrete daad der vergeving, die niet door het berouw wordt ontvangen, zou de persoon aan wie dan toch vergiffenis geschonken wordt, demoraliseren. Deze zou de vergeving immers niet als een kracht maar als een zwakheid ervaren, als simpele verdraagzaamheid, toegeeflijkheid. 'De la tolérance à l'indifférence il n'y a qu'un pas'. Vergeving is niet hetzelfde als verdraagzaamheid. Zij is in zekere zin het tegengestelde daarvan. Frommel waarschuwt tegen de 'pardon facile' (Bonhoeffer zou veel later spreken van 'billige Gnade'). De echte liefde respecteert de gerechtigheid. De gerechtigheid vraagt vergelding en deze vergelding bereikt haar passende vorm slechts in de pijn van het berouw. 'La repentance satisfait la justice'. Als het berouw volkomen was, zou het zich door een volledige boete ('expiation complète') op de vergeving voorbereiden. Het berouw is echter nooit volkomen; niemand kent de grootte en de ernst van zijn zonde. Maar ook al blijft het berouw ten dele, 'elle attire et provoque le pardon'. Het berouw maakt in psychologische zin de vergeving mogelijk. Het verleent de vergeving toegang.

Het vergeving-schenken is altijd een offer. 'Avons-nous jamais pardonné sans qu'il nous en coûtât quelque chose?' Staat er niet altijd een

<sup>1</sup> Herdrukt in *Études morales et religieuses*, Éditions 'Je sers', Paris-Genève 1931.

of andere 'violence intime' op het spel? Als het vergeven iemand niets kost, is het dan geen 'oubli sans dignité', voortkomend uit een 'molle apathie d'une secrète indifférence'? Vergeven is: afzien van de gerechtigheid door zelfverloochening ('renonciation'). De gerechtigheid wordt overwonnen ('surmontée').

Hij die vergeeft, stelt zich, naar mate hij vergeeft, in de plaats van hem aan wie hij vergeeft. Er wordt verondersteld een 'solidarité substitutive', een plaatsvervangende solidariteit, waardoor degene, die de zonde vergeeft, erin bewilligt, in eigen persoon te lijden, de boete te volbrengen, die haar begin vond in het berouw van de schuldige.

De verkondiging van deze verzoening nu is de grootste, de uiteindelijke troost, die de pastor te brengen heeft. In deze verkondiging gaat het evangelie zelf uit en zoekt de mens op. Het wekt nadenken, verontrusting, maar een verontrusting, waarin de vertwijfeling reeds overwonnen is. Het brengt immers een ontmoeting met de God, die in het lijden van Christus, zijn eigen lijden, vergeeft. 'On n'offense que Dieu, qui seul pardonne', heeft Verlaine geschreven. De dienst der verzoening bewerkt een ontmoeting, die Gods eigen geheim blijft.

Daarom, de schoonste en zuiverste bevestiging van al wat een pastor, als mens sprekende, kan geven, is gelegen in de viering van het heilig avondmaal met de stervende. Dan vermanen wij niet meer, en vragen niet meer, maar wij zwijgen en laten de tekenen zelf spreken met de taal waartoe God ze heeft bestemd.

*Amsterdam*

E. L. SMELIK

## *Prof. Dr. A. J. de Sopper 1875-1960*

Met prof. dr. Arthur Josephus de Sopper heeft Nederland een wijsgeer van groot formaat verloren. Op de beoefenaar van de wijsbegeerte rust nog altijd het odium van wereldvreemdheid, studeerkamergeleerdheid, volslagen gemis aan werkelijkheidszin. Misschien zullen er nog van deze abstracte geesten zijn, maar hoe dit ook zij: prof. De Sopper was een denker, die nauw contact had met de wereld om hem heen, die het leven door en door kende en zijn wijsgerig standpunt conscientieus confronteerde met de heersende stromingen van wijsbegeerte en theologie. Daarom heeft het zin, hier met enkele woorden zijn betekenis in het licht te stellen.

De Sopper was een origineel filosoof. Hij dacht van uit een zeer concrete oorsprong: de openbaring van God in Jezus Christus. In het licht van deze overtuiging beschreef en beoordeelde hij de wijsgerige systemen naar hun positieve zijden en hij deed dit met een indringendheid en klaarheid, die de geboren docent en vakman verrieden.

Van huis uit theoloog, deed De Sopper in 1911 zijn intrede in Amsterdam. Zijn preken trokken grote belangstelling omdat ze diep doordacht en tegelijkertijd kristalhelder waren. Het waren van die zeldzame preken, die men kon onthouden en navertellen. Zijn preekbundels *Leven* (1912) en *Zaligheid* (1920) vormden indertijd bestsellers – ja, enige tijd geleden zag ik de laatste bundel nog liggen in een grote boekhandel temidden van de pas uitgegeven theologische literatuur.



In 1918 werd hij benoemd tot hoogleraar in de theologie te Groningen, om onderwijs te geven in ethiek en godsdienstfilosofie, en sinds 1922 was hij filosoof in de literaire faculteit te Leiden als opvolger van de vermaarde Bolland. Tot 1945 bleef hij in Leiden werkzaam. Slechts weinig publicaties zijn van hem verschenen. Er moesten vijftientig jaar verstrijken, voordat de algemeen bekende en bijzonder gewaardeerde boeken *Grenzen der openbaring* (1948), *Dwaalwegen* (1949) en *Wat is filosofie?* (1950) het licht zagen. Toen werd De Soppers naam ook buiten Leiden weer genoemd. Met deze drie geschriften had de vijfenzeventig-jarige emeritus hoogleraar niet alleen de wijsgerige wereld een nieuwe stimulans geschonken, maar ook aan de theologie in haar worsteling met de actuele vragen omtrent de verhouding van geloof en wetenschap, openbaring en wijsgerig denken, een ondubbelzinnig duidelijk antwoord gegeven, geïnspireerd door zijn personalistisch-theïstische overtuiging; de overtuiging nl. dat God niet opgaat in de wereld, dat God en wereld niet onherroepelijk tegenover elkaar staan als twee onafhankelijk van elkaar bestaande werkelijkheden, maar dat er tussen God en wereld, God en mens, een persoonlijke relatie aanwezig is: de relatie van liefde en wederliefde, ik en Gij. Dit fundamentele inzicht heeft De Sopper vooral in *Grenzen der openbaring* uitgewerkt. Hoe scherp heeft hij hier het eigensoortige van de openbaring afgegrensd tegenover de altijd actuele stromingen van het monisme (God en wereld zijn een eenheid) en van het dualisme (God en wereld zijn een tweeheid)! Met voorliefde haalt De Sopper Thomas van Aquino aan, die enerzijds de volstreekte absoluutheid van het wezen Gods stelde, anderzijds de eigenstandigheid van het schepsel leerde tegenover zijn schepper: afdingen op de volmaaktheid der schepselen is afdingen op de volmaaktheid van God. De schepping is vatbaar voor het aanspreken van God. De mens is niet God, maar ook niet on- of antigoddelijk. De gehele schepping vertoont de sporen Gods; de mens is naar Gods beeld en gelijkenis geschapen en zo is hij een eindig en creatuurlijk analogon (letterlijk: overeenkomst) van God. Wij zien, hoe De Sopper principiële aanhanger is van de scheppingstheologie: 'God heeft het allerwonderlijkste wonder vermocht en aangedurfd, wezens te scheppen die enerzijds zo weinig zelf God zijn, dat ze zich tegen God kunnen verzetten, en anderzijds zo zeer met hem verwant zijn, dat hij met hen in gemeenschap kan treden en zich aan hen kan meedelen'<sup>1</sup>.

Dit getuigenis geeft een man, die niet alleen theoloog, maar voor alles en boven alles filosoof is. Een man, die in zijn wetenschappelijke werkkring in aanraking gekomen is met allerlei inzichten, overtuigingen en stromingen, en deze door en door kende. Geen enkele uitspraak en geen enkel oordeel of er zit een stuk levens- of wereldbeschouwing achter. De wijsgeer zoekt samenhangen en verbanden en plaatst een uitspraak en een oordeel in een algemeen-wijsgerig kader. Een zekere kennis der wijsgerige kaders is een belangrijk medium voor een juist verstaan en een juiste beoordeling van de gesprekspartner. In een tijd waarin meer dan ooit de dialoog, de ontmoeting, de communicatie, het verkeer een centrale rol gaan spelen in praktisch alle verbanden der samenleving, zal enig inzicht in de historische en contemporaine wijsbegeerte aan het gesprek grote diensten kunnen bewijzen. Onder de theologen is de belangstelling voor de wijsbegeerte in

<sup>1</sup> *Grenzen der openbaring*, Amsterdam 1948, blz. 46.

het algemeen gering. Maar de theoloog heeft nu eenmaal met filosofie te maken, niet alleen in zijn wetenschappelijke opleiding, maar vooral in de praxis van zijn pastorale werkzaamheid.

Het is dan ook van grote betekenis dat een predikant, maar ook allen, die op een of andere wijze in het kerkelijk werk zijn ingeschakeld, hetzij voor het eerst, hetzij bij vernieuwing kennis nemen van de voornaamste wijsgerige richtingen. Ik ben er van overtuigd, dat De Soppers boeken hiertoe een voortreffelijke gids zijn. Aanvankelijk was De Sopper aanhanger van de waardenfilosofie van de zgn. Badense school, waartoe bekende denkers als Rickert en Windelband behoorden. Zijn inaugurele rede te Leiden (1922) had tot titel: *Waardenfilosofie*. Hiermee gaf hij de richting aan, waarin zijn denken zich zou bewegen. Wij kunnen hier niet ingaan op de inhoud van deze filosofie: in aansluiting op Kant vertegenwoordigt deze 'Neo-kantiaanse' school een filosofisch idealisme, dat zich sterk aan Fichtes denken oriënteert. Het begrip van het 'moeten' of 'behoren' treedt hier in het middelpunt: zo is het kennen niets anders dan het denken dat zich voltrekt onder zekere normatieve wetten der logica. Ons kennen is waar, wanneer het overeenkomt met de norm van het denken. Anders gezegd: een geldende waarde geeft aan ons denken richting en zin. Er is naast de gewone, constateerbare werkelijkheid een werkelijkheid van waarden, die absoluut zijn en volstrekt gelden. Zij komen niet uit het denken voort, maar zij stellen de norm voor het oordelende kennen. De Sopper fundeert deze waarden in God.

Het verband tussen het rijk van de ervaringswerkelijkheid en dat der boven de ervaring uitgaande waarde wordt door de waardenfilosofie gelegd in het gebied van het handelen, waarin de mens de waarden verwerkelijkt. Zedelijk handelen is slechts mogelijk als het positie kiest tegenover de ethische waarde. Hetzelfde geldt van het handelen in de kunst en in de religie.

Wel bevatte deze filosofie verschillende elementen, die vruchtbare aanknopingspunten boden voor een latere wijsgerige bezinning (de accentuering van het menselijke handelen, de relatie van de mens tot de wereld en tot God, enz.), en wel heeft De Sopper deze 'niet-idealistische', reeds op latere existentiële filosofie vooruitgrijpende gedachten van de Badense school op zijn eigen manier verwerkt, maar hij verklaart openlijk in de loop der jaren tot andere inzichten gekomen te zijn: in een kritische denk-ontwikkeling is De Sopper realist geworden, zijn uitgangspunt nemend in de openbaring Gods.

De Sopper bleef mee-denken met het denken van zijn tijd. Filosoferen was voor De Sopper niet een dogmatisch vasthouden aan een eens verworven overtuiging, maar: vanuit het concreet-individuele, existentiële subject filosoferend de denkbeving van het geestelijk leven mede voltrekken, in voortdurend gesprek met het verleden. Plato, Plotinus, Kant, maar ook Augustinus, Bonaventura en Pascal bleven hem boeien. Zijn wijsgerige ontwikkeling liep uit op een christelijk existentialisme, waarvan wij de duidelijke sporen bemerken in zijn onovertroffen *Wat is filosofie?* Het inzicht, dat de gehele persoonlijkheid bij het filosoferen betrokken is, deed hem bewust kiezen voor de existentiële filosofie: daarin immers wordt de mens met de volle werkelijkheid van het eigen bestaan geconfronteerd en komt de ontmoeting met wereld, medemens en God tot zijn recht. Deze

overtuiging was het, die hem radicaal distantiëerde van de enkel op het denken geconcentreerde bewustzijnsfilosofie. De Sopper is jong gebleven. Tot aan zijn emeritaat wist hij de studenten te boeien. Niet alleen boeide hij ze, maar hij doordrong ze van zijn overtuiging. Zijn wijsgerig bezigzijn is niet los te denken van zijn christelijk geloof. 'God, in Christus onze genadige Vader, daar gaat alles van uit en daar komt alles op neer' <sup>1</sup>.

Door zijn glashelder onderricht en zijn bezielende overtuigingskracht heeft hij op veler levensbeschouwing een onuitwisbaar stempel gedrukt.

*De Bilt*

R. BAKKER

<sup>1</sup> *Grenzen der openbaring*, blz. 183.

Enige werken van en over Prof. Dr. A. J. de Sopper:

- A. J. DE SOPPER, *David Hume's kenleer en ethiek*. I Van Bacon tot Hume. Academisch proefschrift, Leiden 1907.  
 —, *Hegel en onze tijd*. Leiden (1908).  
 —, *Vasthouden*. Intreerede (uitgewerkt), Amsterdam 1911.  
 —, *Leven*. Utrecht 1912.  
 —, 'Synthese'. *Synthese* onder redactie van Prof. dr. Ph. Kohnstamm en Dr. A. J. de Sopper, I-i. Haarlem 1914.  
 —, 'Oorlog'. *Synthese*... I-iii. Haarlem 1914.  
 —, 'Kenniss en liefde'. *Synthese*... I-vi. Haarlem 1915.  
 —, *Zaligheid*. Haarlem 1916.  
 —, 'Tweeërlei maatstaf'. *Synthese*... IV-iv. Haarlem 1918.  
 —, 'Naturalisme en levensfilosofie'. *Synthese*... IV-vi. Haarlem 1918.  
 —, *Waardefilosofie*. Rede, Haarlem 1922.  
 —, *Vertrouwen*. Haarlem<sup>2</sup> 1926, herdrukt 1948.  
 —, *Grenzen der openbaring*. Amsterdam 1948.  
 —, *Dwaalwegen*. De mens in het materialisme en in het vitalistisch naturalisme. Den Haag 1950.  
 —, *Wat is filosofie?* Haarlem 1950, <sup>2</sup>1954.  
 —, *Signalen*. Haarlem 1950.
- J. HESSING, 'Hegel en onze tijd', *Tijdschrift voor wijsbegeerte* 3 (1909-10) 161-169.  
 W. MEYER, 'Een geestelijke stroming', *Tijdschrift voor wijsbegeerte* 10 (1916-17) 210-216.  
 FERD. SASSEN, *Wijsgerig leven in Nederland in de twintigste eeuw*. Amsterdam 1941, (<sup>2</sup>1947), 49-50.  
 H. DE VOS, 'De nieuwste publicaties van Prof. de Sopper', *Wending* 6 (1951-52) 137-141.  
 J. J. POORTMAN, 'Moet het Kantianisme verlaten worden of voltooid?', *Mens en Kosmos* 9 (1953) 73-85.

## *De tekstcritiek van het Oude Testament en verwisseling van consonanten in het oud-hebreeuwse schrift*

Wie zich bezighoudt met tekstcritisch onderzoek zal in vele gevallen zijn voorstel tot emendatie steunen door te wijzen op de sterke gelijkenis, die tussen bepaalde letters bestond, om aldus verwisseling min of meer aanemelijk te maken. Tot nu toe gingen Oud-testamentici daarbij vrijwel altijd uit van de vorm, waarin de Masora ons de Hebreeuwse bijbel heeft overgeleverd: de in kwadraatschrift gecalligrafeerde tekst. Natuurlijk wist men reeds lang, dat Israël zich gedurende het grootste deel van zijn



volksbestaan bediend had van het Oud-Hebreeuwse schrift, dat geheel anders van vorm was, maar slechts weinigen wezen op het belang hiervan voor de tekstcritiek <sup>1</sup>; nog geringer was het getal van hen, die daadwerkelijk de eerste stappen op dit nieuwe pad zetten <sup>2</sup>. Zo schrijft Noordt-zij nog in 1935: 'Intussen, deze fase van de geschiedenis van de Hebreeuwse tekst kon, mede onder de invloed van het feit, dat nog slechts weinige oud-Israëlietische inschriften tot ons gekomen zijn, nog te weinig worden bestudeerd dan dat daaruit met betrekking tot de verwording van de tekst veel conclusies kunnen getrokken worden' <sup>3</sup>. Ook het feit dat nog slechts enkele met inkt geschreven ostraca gevonden waren, werkte een zeker gebrek aan belangstelling in de hand <sup>4</sup>.

Het is betreurenswaardig, dat zelfs de vondst van de Lachis-brieven hierin weinig verandering gebracht heeft <sup>5</sup>. Het spreekt vanzelf, dat scherven niet het gemakkelijkst beschrijfbaar materiaal vormen; men gebruikt het alleen wanneer papyrus of leder te duur is, dus voor handelsnotities e.d. Inderdaad kan men de meeste met inkt beschreven ostraca beschouwen als een soort label bij een zending goederen; niet echter de Lachis-brieven, die in oorlogstijd ontstonden, toen misschien geen papyrus voorhanden was.

Hoe komt het dan dat wij nog nimmer documenten van grotere lengte, bijv. bijbelboeken op leder of papyrus, geschreven in het Oud-Hebreeuwse schrift, gevonden hebben, waarvan de datum gelijkgesteld zou kunnen worden met die van de genoemde ostraca? De verklaring is eenvoudig: huiden en papyrus waren over het algemeen niet voldoende bestand tegen het Palestijnse klimaat. Toch is tot grote verrassing der geleerden kort geleden een papyrus-palimpsest gevonden met Oud-Hebreeuws schrift, daterende uit de VIIe of zelfs VIIIe eeuw voor Chr. <sup>6</sup> Dit fragment van Wadi Murabba'at vormde eerst een deel van een Hebreeuwse brief, later werd daar een lijst van namen overheen geschreven. Zo is niet alleen de hoop herleefd, dat men nog eens een voor-exilisch gedeelte van het O.T. zal vinden, maar tevens is komen vast te staan, dat als een dergelijk manuscript gevonden wordt, het vrijwel zeker geschreven zal zijn in het Oud-Hebreeuwse schrift. De oudste handschriften werden opgetekend in een alfabet, dat totaal verschilde van het bekende kwadraatschrift.

Voor de tekstcritiek impliceert dit enige belangrijke principia; zo kan men o.a. niet meer alleen rekenen met tekstcorrupties ten gevolge van de gelijkenis, die tussen enkele letters van het kwadraatschrift bestaat

<sup>1</sup> Men kan hier noemen: Delitzsch, Kahle, Perles, Kennedy, Noordt-zij, Vaccari, Eissfeldt en Coppens. Het gaat natuurlijk om degenen, die niet wilden blijven staan bij een incidenteel beroep op het oude schrift.

<sup>2</sup> F. Perles, *Analekten zur Textkritik des A.T.*, II, 1922; J. Kennedy, *An aid to the textual amendment of the Old Testament*, 1928; A. Vaccari, *Scrittura fenicia-samaritana nella Bibbia ebraica, Biblica*, XIX, 1938, pp. 188-201.

<sup>3</sup> A. Noordt-zij, in: *Bijbelsch Handboek*, I, 1935, p. 313.

<sup>4</sup> Onder te Samaria opgegraven potscherfen met inscripties. Facsimile's in: Reisner, Fisher, Lyon, *Harvard excavations at Samaria*, I, 1924, pp. 227ss.; II, 1924, Pl. 55; D. Deringer, *Le iscrizioni antico-ebraiche palestinesi*, 1934, pp. 21-68; S. A. Birnbaum, *The Hebrew scripts*, II, 1954-1957, nr. 4-11.

<sup>5</sup> Facsimile's in: H. Torczyner, *Lachish I. The Lachish Letters*, 1938; D. Deringer, in: O. Tufnell, *Lachish III*, 1953, pp. 331-339; Birnbaum, *a.w.*, nr. 23-26.

<sup>6</sup> M. Burrows, *More light on the Dead Sea Scrolls*, 1958, pp. 31s.; F. M. Cross, *The ancient library of Qumrân*, 1958, pp. 13s.

(bijv. ה en ח, ד en ר), maar men moet zich ook afvragen welke letters in het Oud-Hebreeuwse alfabet gemakkelijk verwarring hebben kunnen stichten. Dit is te meer nodig, daar uit de vondsten te Qumran gebleken is, dat men nog lange tijd nadat het kwadraatschrift begon te overheersen, het oude alfabet bleef gebruiken als archaische schrijfwijze (zie onder).

### *Historie van de geschreven bijbeltekst*

Het Oud-Hebreeuwse alfabet is evenals het Phoenicische van een oud Noord-Semitisch letterschrift afgeleid; als tussenschakel fungeerde hier het Kanaänitische schrift. Ook de kwadraatvorm stamt van de oude Noord-Semitische lettertekens af, maar met als tussenschakel het vroeg-Arameese schrift <sup>1</sup>.

#### NOORD-SEMITISCH

KANAÄNITISCH		ARAMEES
PHOENICISCH	OUD-HEBREEUWS	HEBREEUWS KWADRAAT

Men heeft er in de bloeitijd der literaire critiek aan getwijfeld of het O.T. ooit wel in geschreven vorm bestaan had voor de Ballingschap, ondanks het feit dat de bijbel van enige stukken expressis verbis vermeldt, dat zij geschreven werden (Ex. XXIV 4; XXXIV 28; Deut. XXXI 9,24; Num. XVII 17, 18; XXXIII 2; Deut. XXXI 19,29, enz.) <sup>2</sup>. Uit Num. V 23 blijkt, dat niet alleen Mozes zou hebben kunnen schrijven, maar ook de priesters, terwijl zelfs het gewone volk blijkbaar wel kon schrijven (Deut. VI 9; XI 20; XXVII 2,3; XXIV 1-3). In Joz. X 13 en 2 Sam. I 18 is sprake van een literair werk: 'het Boek des Oprechten', terwijl Jozua schrijft op steen of in een boek (Joz. VIII 32; XXIV 26). In de tijd van de Richteren was een kind (volgens anderen staat dit voor 'officier') in staat een lijst van namen op te stellen (Ri. VIII 14). Samuel schrijft een ongetwijfeld lange oorkonde om het recht van de koning vast te leggen (1 Sam. X 25). Onder de koningen wordt het geschreven document dan zó belangrijk, dat wij herhaaldelijk horen van schrijvers, hofkronieken en schrijfmateriaal. Behalve de professionele schrijvers konden de koningen zelf, de profeten en waarschijnlijk ook de priesters de pen hanteren. Natuurlijk is er mee te rekenen, dat sommige van deze berichten op een anachronisme zouden kunnen berusten, maar vooral sinds de

<sup>1</sup> Ik volg hier D. Diringer, *The alphabet*, 1953<sup>2</sup>; vgl. G. R. Driver, *Semitic writing*, 1954<sup>2</sup>, pp. 78ss.

<sup>2</sup> De moderne traditio-historische school der Scandinaviërs stelt, dat het O.T. weliswaar grotendeels letterlijk bestond voor de Ballingschap, doch slechts in mondelinge overlevering. Vgl. bijv. H. S. Nyberg, *Studien zum Hoseabuche*, 1935, p. 8: „Das schriftliche AT ist eine Schöpfung der jüdischen Gemeinde nach dem Exil; was dem vorausging, war sicher nur zum kleineren Teil schriftlich fixiert“, welke stelling ook met kracht verdedigd wordt door E. Nielsen, *Oral tradition. A modern problem in Old Testament introduction*, 1954. De waarheid zal ook hier in het midden liggen, hoe verhelderend het werk van deze school onder leiding van Birkeland en Engnell ook moge zijn. Stellig zal de mondelinge traditie voor de Ballingschap van groot belang geweest zijn, misschien wel belangrijker zelfs dan de schriftelijke. Maar dat in de tempel bijv. geen enkele codificatie zou hebben plaatsgehad is onwaarschijnlijk.

vondsten van allerlei epigrafisch materiaal oordeelt men over het algemeen toch niet meer zo rigoreus als vroeger <sup>1</sup>.

In de eeuwen na de Ballingschap kwam Israël steeds meer onder invloed van de internationaal om zich heen grijpende Arameïsering van taal en cultuur. Dit had niet alleen tot gevolg, dat het Hebreeuws langzaam door het Aramees verdrongen werd, maar ook moest het Oud-Hebreeuwse schrift wijken voor het meer universeel gebruikte Aramese. Het was vooral een proto-type van het latere Hebreeuwse kwadraatschrift dat in Palestina ingang vond <sup>2</sup>. Nog lange tijd bleef daarnaast echter het oude schrift in gebruik. Dit blijkt uit de vondsten van Qumran; maar ook op munten van Bar Kochba, die tussen 132 en 135 n.Chr. leider was van een nationalistische opstand, heeft men nog Oud-Hebreeuwse schrifttekens aangetroffen <sup>3</sup>. Verder kan men uit het voorschrift der rabbijnen, dat bijbelse rollen moesten worden geschreven in het kwadraatschrift, concluderen, dat althans in de eerste twee eeuwen na Chr. ook nog andere lettertypes in gebruik waren, bijv. transcripties in het Grieks, maar ongetwijfeld ook het Oud-Hebreeuwse alfabet <sup>4</sup>. Het staat echter wel vast, dat tijdens Christus' omwandeling op aarde het O.T. nog slechts zelden in dit oude lettertype werd overgeleverd. Matt. V 18 gaat namelijk van de veronderstelling uit, dat de yod de kleinste letter was van het alfabet, hetgeen in het Oud-Hebreeuwse schrift absoluut niet het geval was.

De Joodse traditie heeft aan deze verwisseling van schrift nog enige herinneringen bewaard. Het Oud-Hebreeuwse schrift wordt כתב עברי of כתב דעץ (var. כתב רעץ) genoemd, het kwadraatschrift כתב מרבע of כתב אשורי<sup>5</sup>. Volgens deze traditie zou de Torah aanvankelijk in kwadraatschrift gegeven zijn, maar later werd een ander gegeven vanwege Israëls zonden. Na de Ballingschap zou Ezra echter het 'oude' kwadraat in ere hersteld hebben. In de details is deze overlevering natuurlijk niet acceptabel; maar men wist toch kennelijk nog van een verandering.

Een enkel woord moet hier nog gezegd worden over de Septuagint. Deze vertaling is voor wat de Pentateuch betreft vrijwel zeker ontstaan in de derde eeuw v. Chr. Het zou dus interessant zijn te weten in welk schrift de Hebreeuwse tekst waaruit men vertaalde, geschreven is geweest. Minutieus onderzoek leidde tot drie veronderstellingen:

A) De 'Vorlage' bestond uit een Griekse transcriptie van de Hebreeuwse tekst. Deze door Wutz uitgewerkte hypothese heeft weinig weerklank gevonden, al zou het m.i. niet onmogelijk zijn, dat de Alexandrijnse geleerden

<sup>1</sup> Moeilijk ernstig te nemen is dan ook F. Wutz, *Systematische Wege von der Septuaginta zum hebräischen Urtext* I, 1937, pp. XIVs.: 'Kannte nun die Zeit der Septuaginta keinerlei althebräische Schriftform, so noch weniger die Zeit vor LXX, und die Behauptung einer Umschrift des biblischen Textes aus einer älteren Schriftform in eine jüngere (aram.) gehört ins Reich der Fabel.'

<sup>2</sup> Afgezien van enkele munten en zegels, die misschien ouder zijn, kan als eerste getuige van de overgang naar het kwadraatschrift in Palestina de Tobiah-inscriptie van Araq el-Emir aangemerkt worden ( $\pm$  260 v. Chr.). Vgl. S. R. Driver, *Notes on the Hebrew text of Samuel*, 1913<sup>2</sup>, pp. XIXs.; Birnbaum, *a.w.*, nr. 80.

<sup>3</sup> Birnbaum, *a.w.*, nr. 59-61.

<sup>4</sup> Misjna, Yadaim 4.5; Talm. Bab., Zebachim, 62a; Sabbath, 115b.

<sup>5</sup> כתב עברי Sanh. 21b; Sof. 1.8; כתב אשורי Sanh. 21b; Misjna, Megil. 1.8; Talm. Jer. Megil. 1.71.



soms een Griekse transcriptie geraadpleegd hebben bij moeilijke gevallen in de ongevocaliseerde consonantentekst <sup>1</sup>.

B) De 'Vorlage' was in het Oud-Hebreeuwse schrift opgetekend <sup>2</sup>.

C) De 'Vorlage' was geschreven in een Neo-Aramees alfabet <sup>3</sup>.

Daar het onderzoek buitengewoon moeilijk en tijdrovend is, heeft men nog geen definitieve beslissing voor B) of C) genomen, al leek tot aan de Qumran-vondsten in Oud-Hebreeuws schrift de balans ten gunste van C) door te slaan. Het is echter ook nog mogelijk, dat juist in die overgangstijd, waarin de LXX tot stand kwam, zowel manuscripten in het oude als in het nieuwe lettertype gebruikt zijn.

Ten slotte is ook van belang voor de oudste historie van de Hebreeuwse bijbeltekst, dat na het schisma tussen Joden en Samaritanen enige eeuwen voor Christus, de Samaritanen uit reactie tegen de opkomende rabbijnse gewoonte om de handschriften in het Aramese kwadraatschrift uit te voeren teruggedrepen hebben op het oude schrift. Tot op de dag van heden zijn zij een modificatie van het Oud-Hebreeuwse alfabet trouw gebleven.

### *De vondsten bij Qumran*

Het team te Jeruzalem, waaraan men de uitgave van de onvoorstelbare hoeveelheden snippers en fragmenten heeft toevertrouwd, bewaart volgens afspraak de grootst mogelijke stilte over de resultaten van het werk, opdat straks een ieder tegelijk kennis kan nemen van een zo rijp mogelijke editie. Soms echter wordt met onderling goedvinden een tipje van de sluier opgelicht. Zo weten wij reeds, dat zich onder de nog niet gepubliceerde fragmenten een groot aantal met Oud-Hebreeuwse tekens beschreven stukken bevindt. Uit Cave 1 zijn echter al delen van Leviticus in dit schrift uitgegeven <sup>4</sup>, terwijl bovendien in een aantal teksten de Godsnaam zo geschreven bleek te zijn <sup>5</sup>.

In Cave 2 is een MS van Leviticus gevonden <sup>6</sup>, terwijl in de bijzonder rijke Cave 4 behalve een reeds gedeeltelijk gepubliceerd handschrift van Exodus <sup>7</sup> gevonden werden: delen van Genesis, Exodus, Deuteronomium en Job, alle in het Oud-Hebreeuwse schrift <sup>8</sup>. Cave 6 leverde een stukje van Genesis en Leviticus op in dit lettertype <sup>9</sup>, terwijl in Cave 11 een in goede staat verkerende Leviticus-rol werd aangetroffen <sup>10</sup>. Sommigen

<sup>1</sup> F. X. Wutz, *Die ursprüngliche LXX*, *Th. Bl.*, II, 1923, pp. 111-116; *Die Transkriptionen von der Septuaginta bis zu Hieronymus*, 1925.

<sup>2</sup> Vgl. B. J. Roberts, *The O.T. text and versions*, 1951, p. 11; F. Kenyon, *Our Bible and the ancient manuscripts*, ed. A. W. Adams, 1958<sup>5</sup>, p. 73.

<sup>3</sup> J. Fischer, *Zur LXX-Vorlage im Pentateuch*, BZAW 42, 1926; *In welcher Schrift lag das Buch Isaias den LXX vor?*, BZAW 56, 1930.

<sup>4</sup> Barthélemy, Milik, *Qumran Cave I*, 1955, pp. 51-54, Pl. VIII, IX.

<sup>5</sup> *Yhwh*: 1 QpHab. VI, 14; X, 7, 14; XI, 10; 1Q 14 1,2; 1Q 15 1-5; 1Q Ps. 127, 1,2; 1: 1QH I, 26; II, 34; XV, 25; 1Q 14 12,3; 1Q 27 I, ii, 11; 1Q 35 I,5; in 4Q Is c worden *Yhwh*, *Yhwh sb't* en *'whynw* aldus geschreven, vgl. P. W. Skehan, *Catholic Biblical Quarterly*, XVII, 1955, pp. 42s.

<sup>6</sup> M. Baillet, *Revue Biblique*, LXIII, 1956, p. 54.

<sup>7</sup> P. W. Skehan, *Exodus in the Samaritan recension from Qumran*, *JBL*, LXXIV, 1955, pp. 182-187.

<sup>8</sup> P. W. Skehan, *Revue Biblique*, LXIII, 1956, p. 58.

<sup>9</sup> M. Baillet, *ibid.*, p. 54.

<sup>10</sup> F. F. Bruce, *Second thoughts on the Dead Sea Scrolls*, 1956, pp. 68s.; Cross, *a.w.*, pp. 25s.

dateren het tot nu toe gepubliceerde van deze Oud-Hebreeuwse manuscripten zeer vroeg <sup>1</sup>, maar veel waarschijnlijker is het, dat wij hier te doen hebben met een archaische schrijfwijze, analoog aan onze gewoonte om bijbelteksten in gothische letters uit te voeren. De manuscripten zijn dan niet ouder dan de andere documenten van Qumran <sup>2</sup>. Wellicht heeft Cross gelijk met zijn veronderstelling, dat in de tijd der Maccabeëen, die in zoveel opzichten gekenmerkt werd door een zeker nationaalistisch conservatisme, ook het Oud-Hebreeuwse schrift weer opleefde <sup>3</sup>.

### *Mogelijke verwisselingen van Oud-Hebreeuwse consonanten*

De periode, waarin de consonantentekst nog niet zo pijnlijk nauwkeurig gecopieërd werd als later, valt slechts voor een deel samen met de tijd, waarin het kwadraatschrift gebezigd werd. Reeds in de eerste eeuw voor onze jaartelling moet aan de rabbi's het ideaal van een *textus receptus* voor ogen hebben gezweefd <sup>4</sup>. Met grote gestrengheid zijn daarom principes doorgevoerd, die een zuivere bijbeltekst moesten waarborgen <sup>5</sup>.

Zo konden schrijffouten als het verwisselen van letters slechts zelden door het fijmazige net der controle heen in de Masoretische tekst geraken. Voorzover zij niet afhankelijk zijn van de Septuagint en vroege Targum-recensies, leggen de Vulgaat en de Pesjitta daarvan getuigenis af. Ook de oudste Hebreeuwse bijbelfragmenten uit de Cairo-Geniza bieden slechts zeer weinig afwijkingen van de Masoretische consonantentekst <sup>6</sup>. Evenmin is dit het geval met de manuscripten van Wadi Marubbacât (IIe eeuw n. Chr.).

De meeste schrijffouten door onderlinge verwisseling van op elkaar gelijkende kwadraat-letters zullen dan ook binnengeslopen zijn in de eeuwen tussen de introductie van deze letters (= 300 v. Chr.; zie boven) en de stabilisatie van de tekst, die uiterlijk 135 n. Chr. moet zijn ingezet <sup>7</sup>, d.w.z. in een tijdsverloop van 400 jaar. Hoe groot het belang van het Oud-Hebreeuwse schrift voor de teksteritiek is, blijkt wel, wanneer wij tegenover deze 400 jaar de ongeveer dubbel zo lange tijd stellen, waarin voor bepaalde gedeelten van het O.T. dit oude schrift gebruikt werd. Het spreekt wel vanzelf, dat in een zó lange periode, zonder scherp toezicht op een tot in de details eensluidende traditie, het aantal verschrijvingen tengevolge van letterverwisseling vrij hoog kan liggen. Wij moeten deze dan ook met minstens zo grote ernst in het teksteritisch onderzoek betrekken als tot

<sup>1</sup> S. A. Birnbaum, *Bull. Am. Schools Or. Research*, CXVIII, 1950, pp. 20-27 denkt aan de tweede helft van de vijfde eeuw voor Chr.; R. de Vaux, *RB*, LVI, 1949, pp. 600ss. aan de vierde eeuw.

<sup>2</sup> S. Yeivin, *Bull. Am. Schools Or. Research*, CXVIII, 1950, pp. 28-30.

<sup>3</sup> Cross, *a.w.*, note 46, pp. 25s.

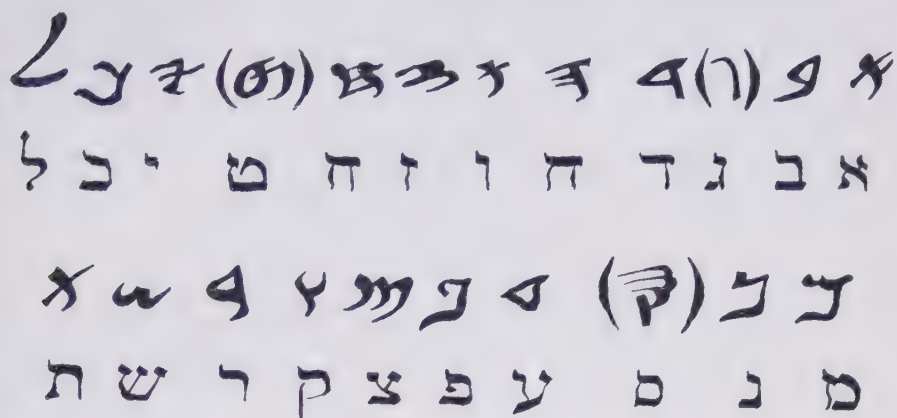
<sup>4</sup> M. Segal, The promulgation of the authoritative text of the Hebrew Bible, *JBL*, LXXII, 1953, pp. 35-47.

<sup>5</sup> De situatie veranderde slechts in zoverre, dat nieuw geschreven rollen een uniforme tekst moesten bieden, terwijl oude zoveel mogelijk gecorrigeerd werden. Daarnaast bleven natuurlijk toch nog vele eeuwen niet-autoritatieve mondelinge tradities en handschriften bestaan. Dit verklaart het bestaan van afwijkende lezingen in de rabbijnse overleveringen, vgl. V. Aptowitzer, *Das Schriftwort in der rabbinischen Literatur*, SWA 153, 1906.

<sup>6</sup> P. E. Kahle, *Masoreten des Westens*, II, 1929, p. 37.

<sup>7</sup> P. W. Skehan, The Qumran manuscripts and textual criticism, *Suppl. to V.T.*, IV, 1957, p. 148.

nu toe bijv. de substitutie van ה voor ח, כ voor ב, etc. Men vergelijke slechts de bijgaande tabel, getekend naar de tot nu toe gepubliceerde Qumran-teksten in Oud-Hebreeuws schrift.



Ter illustratie geef ik enige voorbeelden van tekstcorrupties en varianten, die verklaard kunnen worden uit verwisseling van letters in het oude alfabet. Voor een deel zijn deze ontleend aan het bovengenoemde artikel van Vaccari <sup>1</sup>.

2 Sam. XXIII 29: MT חלב, doch 20 MSS, 1 Kron. XI 30, en de Vulgaat willen: חלד. Meestal koos men het laatste, zonder echter te kunnen verklaren, hoe twee zo verschillende letters als ב en ד verwisseld hadden kunnen worden. Transcriberen wij echter in het Oud-Hebreeuws schrift, dan wordt alles duidelijk <sup>2</sup>.

Als voorbeelden van verwisselde ב en ד, die in het kwadraatschrift al evenmin op elkaar lijken, kan men noemen: 1 Kon. XXII 32 ויסרו tegenover 2 Kron. XVIII 31 ויסבו; Gen. XLIX 22 עלי שור, maar de LXX veronderstelt met ἐν ἀνὰ ὁρῶν: עלי שוב.

De Oud-Hebreeuws ד, die slechts door het korte 'stokje' van de ע te onderscheiden was, werd toch nog wel eens met deze letter verward: 2 Sam. XII 25 בעבור, werd door de Luciaanse versie en Theodotion vertaald met ἐν λόγῳ = בדבר.

Een zeer veel voorkomende variant is de verwisseling van מ en נ, die weliswaar voor een deel op rekening van Aramese invloed kan worden geschreven (vgl. Gesenius-Kautzsch § 87e; Joüon, § 90c), maar toch vaak beter verklaard kan worden uit de sterke gelijkenis, die tussen beide letters bestond in het oude alfabet. Evenzo staat het met de veelvuldige verwisseling van slot-ם met ך, vgl. Ex. XV 7 קמין; 1Sam. XV 18 כליותם enz. Hoewel ook uit het kwadraatschrift niet onverklaarbaar, toch zijn varianten א = ת bijna vanzelfsprekend te noemen in het Oud-Hebreeuws schrift; vgl. Ri. IX 31 תרמה moet blijken vs. 41 Aruma zijn; in Jer. III 8 leest een belangrijk deel van de traditie ותרא i.p.v. MT וורא; de LXX

<sup>1</sup> Zie p. 134 noot 2.

<sup>2</sup> Meerdere voorbeelden in F. Perles, *a.w.*, 1922, pp. 29s.; J. Kennedy, *a.w.*, p. 40.



vonden een hele rij eigennamen met ת gespeld, hoewel de MT daar א heeft, vgl. Gen. XLVI 16, 1 Sam. XVII 52, 2 Sam. II 9, Ezra VIII 21.

En wie hechtte tot nu toe veel waarde aan varianten of conjecturen, die een verwisseling van י en ה veronderstelden? Vanuit het Oud-Hebreeuwse schrift is dit niet zo ongerijmd, vg. 1 Kron. IV 8 הרום, LXX ἱερσμου; Ps. XIX 5 בהם, voorgesteld: בים; 2 Sam. XXIII 32 ישן, 1 Kron. XI 34, met dubbele verwisseling: השם.

Waarschijnlijk is het ook aan het Oud-Hebreeuwse schrift te wijten, dat in Job VI 17 ירבו (deze wortel past hier niet) geschreven werd voor יצרבו 'verzengd worden' (vgl. Ez. XXI 3), wat goed met het verband overeenkomt. Evenals in het nieuwere schrift konden ook ד en ר gemakkelijk verwisseld worden; soms kan men wel waarschijnlijk maken, dat deze verwisseling vroeg, misschien zelfs in het Oud-Hebreeuwse schrift heeft plaatsgehad, omdat een parallel-plaats de variant biedt, vgl. מארם 2 Sam. VIII 12 met מאדם 1 Kron. XVIII 11.

Ik heb hiermee maar enkele voorbeelden gegeven; de tekstcritiek zal jaren nodig hebben om uit het gehele O.T. de meest treffende voorbeelden te kunnen selecteren. Maar niet alleen letterverwisselingen kunnen uit het Oud-Hebreeuwse schrift verklaard worden, ook andere aspecten van dit schrift verdienen meer aandacht: men maakte gebruik van punten om de woorden te scheiden of schreef alles eenvoudig aaneen. Het spreekt vanzelf dat beide methoden vele tekstcorrupties veroorzaakt hebben, zoals ook de gewoonte, *matres lectionis* achterwege te laten.

Zoveel is wel duidelijk, dat vooral gezien de vondsten van Qumran de noodzaak bestaat om bij het tekstcritisch onderzoek van het Oude Testament ernstiger dan voorheen rekening te houden met de mogelijkheid, dat gedeelten van de Hebreeuwse bijbeltekst, hetzij in hun vroegste geschiedenis, hetzij in een latere archaïserende periode, werden overgeleverd in het Oud-Hebreeuwse schrift.

Bilthoven

JOH. C. DE MOOR

## Boekbesprekingen

M. NOTH, *Die Welt des Alten Testaments*. Einführung in die Grenzgebiete der alttestamentlichen Wissenschaft (Sammlung Töpelmann, II, Theologische Hilfsbücher, 3). Dritte erweiterte Auflage. Verlag Töpelmann, Berlin 1957. xv + 320 blz., gebonden DM 20.50.

Wellicht ten overvloede moge hier geweest worden op het grote belang van dit reeds klassiek geworden werk. Zoals uit de titel blijkt is het primair bedoeld als een handleiding voor allen, die het boeiende décor willen leren kennen waartegen het Oude Testament zich heeft afgespeeld. Afdeling I stelt de geografie, geologie en klimaat van Palestina aan de orde. Verder maakt men kennis met Noth's bekende 'Amphiktyonie'-theorie betreffende de Intocht in Kanaän. Afdeling II geeft een historisch overzicht van het archaeologisch onderzoek, waarna op voorzichtige wijze de betekenis daarvan voor de O.T.-ische wetenschap wordt afgewogen. Terecht waarschuwt Noth voor overschatting van de archaeologische vondsten: veel groter bewijskracht zouden geschreven bronnen hebben, annalen of monumentale inscripties, die juist bijkans geheel ontbreken tot nu toe. Afdeling III, gewijd aan de 'Umwelt', vormt niet alleen het langste deel, maar ook het hoogtepunt van het boek. Het getuigt van een voorname geest en bewonderenswaardige beheersing van de stof. Wanneer men ziet, dat *in nuce* behandeld worden: geografie, ethnologie, staatkundige verdeling,

talen, schrift, chronologie en religie van het oude Nabije Oosten, dan zou men de waarde van het exposé licht in twijfel gaan trekken. Doch het dreigende gevaar van een te oppervlakkige weergave is opgevangen, doordat Prof. Noth steeds weer de deur opent tot verdere studie aan de hand van uitgebreide bibliografische gegevens. Ook het laatste deel, handelend over de tekst van het O.T., is met bekwame hand op papier gezet, al zou men als eerste inleiding misschien de voorkeur geven aan de boeken van Roberts, Würthwein en de nieuwe editie van Kahle's *Cairo Geniza*.

Men stelle zich niet te veel voor van het door de uitgever vermelde: 'erweiterte Auflage'; terwijl de tweede druk een vermeerdering te zien gaf van 46 blz., is het ditmaal beperkt gebleven tot zes.

Iedere theoloog gevoelt op een bepaald punt in zijn studie de noodzaak om de wereld van de bijbel nader te verkennen. Wie zou zich dan een betere gids wensen dan de president van de Internationale Organisatie voor de studie van het Oude Testament?

Bilthoven

J. C. DE M.

H. VAN DEN BUSSCHE, *De godsdienstige boodschap van de Oergeschiedenis*. Israël peilt naar de zin van het bestaan (Gen. 1-3). Tweede uitgave. Lannoo, Tielt/Den Haag (1959). 48 blz., ingenaaid f 1.60.

De schrijver, hoogleraar te Gent en Leuven, geeft in dit geschriftje een levendige en betrouwbare uitleg van Gen. 1-3 voor de niet-theologisch geschoolde lezer. De inleiding leert ons de oergeschiedenis o.a. zien als de 'onderbouw' van de heilsgeschiedenis: pas nadat Israël de ervaring der verlossing had leren kennen bezon het zich op de scheppingsmacht van Jahweh. Ook voor Van den Bussche heeft J de gang van dit verhaal bepaald, en legde P slechts een laatste, onbelangrijke hand aan het geheel. De schrijver behandelt dan ook eerst Gen. 2:4b-3 (J), en daarna Gen. 1-2:4a (P). Hij beschouwt Gen. 1-3 als een eenheid; terwijl toch in de indeling van Genesis in 'verwekkingen', die de text zelf geeft, Gen. 2:4a-4 een eenheid vormen. In de exegese is o.a. opmerkelijk een verwijzing bij Gen. 2:22 (de vrouw werd uit een rib van Adam gebouwd): een Arabische zegswijze luidt: 'Hij is mijn rib', d.w.z.: 'Hij is mijn boezemvriend'.

Leiden

G. KALSBECK

OTTO KAISER, *Die mythische Bedeutung des Meeres in Ägypten, Ugarit und Israel* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 78). Alfred Töpelmann, Berlin 1959. viii + 161 blz., ingenaaid DM 24.—

De auteur laat aan de behandeling van het eigenlijke onderwerp een korte inleiding voorafgaan, die in hoofdzaak neerkomt op een onderstreping van het door H. Frankfort geïntroduceerde begrip der 'multiplicity of approaches', dat aan het mythologiserende denken der Egyptenaren verbonden is. Dat is stellig te waarderen, mits men voor ogen houdt, dat uitsluitend een inleiding zonder eigen commentaar bedoeld is. Sprekend over de oervloed Nun, het begin der schepping, toont de auteur aan de hand van enkele teksten aan wat reeds algemeen bekend mag heten: de eigenlijke scheppingsdaad wordt niet door Nun, maar veeleer door Atum, de zonnegod, volbracht. Nun is vooral de stille achtergrond van het scheppingsgebeuren, het water van de chaos, die de zonnegod slechts in anciënniteit voorafgaat en hem beschermend omgeeft. Op soortgelijke wijze omringt Nun de bestaande wereldorde na de schepping. Maar, behalve de gedachte van bescherming schuilt in dit omringen ook een dreiging. Want Nun is niet slechts de bereikbare zee, die in de hemel overgaat, maar in wezen de ontoegankelijke, duistere vloed die op de loer ligt en gevaar kan veroorzaken. Dit dubbele aspect van Nun in de religie van Egypte komt volgens de auteur enerzijds uit in de zegenrijke besproeiing van het land door de Nijl, die in verbinding werd gedacht met de oeroceaan, anderzijds in de dreiging van de zee. Het is jammer, dat Kaiser in dat verband niet nader ingaat op het door hem wel aangehaalde artikel van Lanczowski; want de stelling, dat het voorkomen van de slang (hf'w) in het *Verhaal van de Schipbreukeling* zou duiden op de eschatologische voorstelling volgens welke ten laatste alleen Atum als slang in de oeroceaan over zal blijven, is nadere studie waard. Het komt mij echter gevaarlijk voor een vermoedelijk uitsluitend litterair voortbrengsel theologisch te willen interpreteren.

De rol van de zeegoden in het Ugaritische pantheon is, de geografische ligging van de stad in aanmerking genomen, natuurlijk groot. Yam, de god van zee en rivieren, Asjera, 'de heerseres der zee' en Baäl, die de strijd aanbindt met Yam, zij allen worden door Kaiser uitvoerig besproken. De meeste aandacht krijgt echter El, die hij omschrijft als 'der Gott der verborgenen Tiefen des Wassers, aus dem Ströme und Meere hervorberechen' (blz. 55). Hij gaat hiermee verder dan Pope en wil niets weten van een berg, waarop El zou resideren; via de in godsdienst-historisch onderzoek uiterst gevaarlijke redenering:  $a=y$ ,  $b=y$ , *ergo*  $a=b$ , betoogt hij zelfs, dat El overeenkomt met de Babylonische Ea. Tegen deze voorstelling van zaken kunnen ernstige bezwaren geopperd worden, hetgeen echter buiten dit bestek valt.

De vraag naar de mythische betekenis van de zee in Israël zou een bredere behandeling vereisen dan 60 pagina's soms wat haastig gecomponeerde exegese. Merkwaardigerwijze komt het boek Jona in het geheel niet aan de orde. Veel nieuwe gezichtspunten biedt Kaiser niet; maar steeds toont hij zich een voorzichtig man, die er wel degelijk oog voor heeft, dat het O.T. in de ons overgeleverde vorm alleen weet van een aan God onderworpen schepping, waarin slechts in zoverre plaats is voor de natuurnythe als deze kan dienen tot meerdere glorie van Jahwe. Maar achter deze polemische intentie vindt men nog interessante resten van met het volksgeloof samenhangende kanaänietische mythen.

Onze algemene indruk is, dat de auteur zijn onderwerp te ruim heeft uitgemeten, waardoor hij gedwongen werd tot een zekere schetsmatigheid; zo werpt hij met luttele woorden de publicaties van B. W. Stricker (*MVEOL* 10, 11) als nietswaardig terzijde; hij komt zelden tot een synthese en geeft van geen der drie behandelde cultuurgebieden een werkelijk volledig overzicht van de voor zijn studie in aanmerking komende gegevens. Jammer is het ook, dat het opstel van A. J. Wensinck, *The Ocean in the Literature of the Western Semites* (1918) niet gebezigd is. Een aantal kleine oneffenheden ontsieren deze overigens belangwekkende dissertatie: inconsequenties in de transcriptie van het Ugaritisch (naast elkaar b.v. *apg*, *apq*, *apk*); Frazer wordt naar een Franse vertaling aangehaald (blz. 96), Parrot naar een Duitse (blz. 128); herhaaldelijk wordt onnodig op het gezag van anderen geciteerd (vgl. blz. 50, 114, 116).

Maar dit alles doet niets af aan onze bewondering voor het brede vlak, dat de auteur blijkt te beheersen. Hij was in staat een principieel goede gedachte te verwezenlijken: dat de bestudering van religieuze phaenomenen in Ugarit en Egypte veel licht kan werpen op de religie van het daartussen gelegen Israël.

Groningen/Bilthoven

M. H. VAN ES/J. C. DE M.

J. VAN GOUDOEVER, *Biblical calendars*. E. J. Brill, Leiden 1959. xiii + 295 blz., ingenaaid f 18.—, gebonden f 21.—

Deze Leidse dissertatie onderzoekt de dateringen van bepaalde gebeurtenissen op dag en maand, die in de bijbelse en neven-bijbelse verhalen en apocalypsen te vinden zijn, in het licht van wat ons bekend is over de feesten die men vierde in het milieu waarin het betreffende verhaal of boek ontstond. Bijv.: wat betekent de datering 'op de 15e dag van de 2e maand sinds de uittocht' in Ex. 16:1? Antwoord: de schrijver van Ex. 16:1, die blijk geeft de kalender van het Jubileëenboek te kennen, staat in dezelfde traditie waaruit later het christelijke feest *Mediante die festo* (zie Joh. 7:14) stamde: halverwege de 50 dagen van de oogst resp. van de pinkstertijd herdenkt men de spijziging in de woestijn resp. van de 5000. M.a.w. deze datering geeft aan wanneer dit verhaal van het manna gelezen, de geschiedenis van het wonder herdacht moet worden: in een liturgie, op die datum te vieren. In het centrum van Van Goudoevers belangstelling staan de feesten van de christenen in de vroegste tijd, en het is hem ten slotte te doen om de invloed daarvan bij het ontstaan van de evangeliën. Zijn kennis omtrent de wisselwerking van feest en feest'legenda' in die korte en duistere overgangsperiode bouwt hij op de overeenkomst van de tradities voor en na. Zo behandelt deel I na een typering van de Israelitische feesten de kalendergegevens in voor-christelijke bronnen, deel II de voortzetting van Israelitische feesten in de kerk, en in deel III beproeft de auteur o.a. zijn krachten op de 'kalender-patronen' van Marcus, Lucas en Johannes: hoe laat zich elk evangelie zo lezen, dat de opeenvolgende episodes zich logisch in een bepaalde liturgische kalender voegen?



De goed gestelde 'Summary' kan een indruk geven van de talrijke samenhangen die de auteur meent te hebben gevonden. Hij betreedt met een flair, dat onze vaklieden veelal missen, zelfs het terrein van een aantal specialismen – vroege liturgie, Samaritanen, om iets te noemen. En van de zeker bij protestantse onderzoekers nog al te gangbare isolatie van het N.T. van het vroeg-kerkelijk leven in volle omvang is bij hem geen sprake. Een veelomvattende en sympathieke aanpak dus van een onderwerp, waarvan mede t.g.v. recente publikaties van Carrington, Mlle Jaubert (zie *Vox Theologica* 29 (1958-59) 8-11), Kretschmar e.a. – de auteur van *Biblical Calendars* erkent zijn afhankelijkheid daarvan m.i. onvoldoende – het belang algemeen wordt ingezien. De schrijver toont een verrassend vermogen, zich in het kalenderdenken te verplaatsen, en voelt zich kennelijk verwant aan de typologische beschouwing van het verhaalde, die daarmee samengaat. En het lijkt mij, dat hij zich een grote vertrouwdheid met de stof eigen heeft gemaakt.

Nu is het, juist wegens het hoogst belangwekkende onderwerp en de specifieke kwaliteiten van de schrijver van dit proefschrift, heel jammer, dat grote delen van dit boek een zo haastige en willekeurige indruk maken, en dat Van Goudoever de toetsing en de verantwoording van zijn ideeën aan de hand van de gegevens zo licht heeft opgevat. Over deel I wil ik mij niet uitspreken; maar stel dat de oudtestamenticus Van Goudoever daar de kunst van het bewijzen met succes heeft beoefend, dan blijven in deel II en III de kerkhistoricus en de nieuwtestamenticus ver bij hem achter. Hier staan naar mijn indruk invallen en suggesties van zeer verschillende waarde hulpeloos naast passages waarvan men zich afvraagt, wat voor nieuws ze brengen of willen brengen. De stijl is vaak gebrekkig, de formulering vaag en de dispositie slordig. Tegenspraken zijn vrij talrijk, drukfouten maken bovendien gissingen noodzakelijk.

Nu zijn dat uiterlijke tekortkomingen, die op zich zelf de gevolgde methode niet in discrediet hoeven te brengen. Ik vrees echter, dat de gesignaleerde slordigheid het denken van de onderzoeker op de weg van gegevens naar conclusies verraderlijke diensten heeft bewezen. Stel, de lezer wil zich oriënteren over Pasen. Wat vindt hij? 'So the early Christians like the Israelites kept the Passover' (160) – wat in zijn algemeenheid onjuist is. Het juiste is op dezelfde blz. te vinden: 'So there was in the early Church a Christian observance of Passover', waarbij te bedenken valt, dat onze oudste gegevens over deze 'quartadecimaanse' viering uit de tweede eeuw stammen. Bij de onjuiste eerste uitspraak knoopt de schrijver echter aan in hoofdstuk 20 *Easter and Sunday*: 'The primitive Christian Church kept not only Passover, but also the period of seven weeks or fifty days called 'Pentecost'.' Hij stelt daartegenover: 'The Christians of the first century and of the first part of the second century do not seem to have known 'Easter', or the first day of the fifty days;' &c. (165). Wij moeten nl., aldus Van Goudoever, onderscheid maken tussen Pascha, het feest op de 14e dag van de eerste maan-maand van het Israëlitische jaar, en Pasen, de eerste van de 50 dagen van de oogsttijd, die in de priesterlijke tradities geteld worden vanaf de eerste zondag na dag-en-nachtevening in de lente. Een nuttige onderscheiding, zeker, maar puur theoretisch: alleen met deze definitie kan men het feest van sommige christenen Pascha en dat van andere Pasen noemen. Zij zelf gebruikten één naam: pascha. Maar goed, m.b.v. deze definitie stelt Dr. van Goudoever op blz. 164-165: bij de vroegste christenen wél Pascha, geen Pasen. De herdenking van de opstanding van Christus geschiedde nl. wekelijks op de dag des Heren. We gaan verder: 'In Chapter Twenty... we came to the conclusion that from Christianity's earliest times Easter is the first day of the fifty days' (182). En het was een definitie van Van Goudoever?! Horen de eerste eeuw en de helft van de tweede niet bij 'Christianity's earliest times'? Toch, de naam 'Easter' moet heel oud zijn: 'The first day of the 50 days is called Easter in the Christian Gospel' (246) – Joost mag weten wat hij zich daarbij moet voorstellen. Even verder lezen we weer: '...the beginning of the harvest, which day we call Easter' (256) – 'we', dus toch Van Goudoever. Maar in de Summary leren we: 'Easter is a Christian continuation of the first day of the fifty days of harvest...' (279). Met andere woorden: de definitie is tot historie gepromoveerd. Van Goudoever schijnt te denken, daarmee echt iets gevonden te hebben; hij vergeet mee te delen, dat Ph. Carrington, *The primitive Christian Calendar*, I, Cambridge 1952, p. 38ff. één en ander in deze trant heeft gesteld, en verzuimt in te gaan op de steekhoudende kritiek, die er op Carrington is uitgebracht. Overigens had hij ook zonder die kunnen bedenken, dat de oude overlevering niet spreekt van de eerste van de 50 dagen, maar van een

opstanding 'ten derden dage', 'op de eerste dag der week'. Een blunder op blz. 166 is in dit opzicht onthullend: 'In the New Testament there are three references to the first day of the week. We will consider all three.' Nl.: Hand. 20:7, 1 Cor. 16:2, Openb. 1:10. Men voege toe: Marc. 16:2,9; Matth. 28:1; Luc. 24:1, Joh. 20:1,19. En dan te bedenken, hoe delicate zaken hier worden aangeraakt, en met hoe grote ernst en accuratesse de door Van Goudoever gelezen auteurs doorgaans te werk gaan!

Dr. van Goudoever heeft een leesbaar boek willen schrijven. Mijn ervaring was, dat het door zijn gebrekkige argumentatie, door het gemis aan historisch en geografisch perspectief, de willekeur in de behandeling van de gegevens en zo meer de volhardende lezer veel werk bezorgt, en daardoor veel leert – alleen niet, Dr. van Goudoever in zijn conclusies te volgen, als men begrijpt wat hij bedoelt, of er vrouwen in te stellen als men zijn gegevens niet bij de hand heeft of niet helemaal begrijpt wat hij bedoelt. Van de realiteit en het belang van zijn onderwerp heeft de schrijver mij echter voorgoed overtuigd, en daarvoor komt hem mijn dank toe.

Warmond

J.S.S.

C. SMITS o.f.m., *Oud-Testamentische citaten in het Nieuwe Testament, deel III: De brieven van Paulus* (Collectanea Franciscana Neerlandica, viii-3). L.C.G. Malmberg N.V., 's Hertogenbosch 1957. 163 blz., ingenaaid f 14.25, bij tekening f 12.80.

Deze derde aflevering van het grote Rooms-katholieke werk over de O.T.-citaten in het N.T. (voor de vorige delen zie *Vox Theologica* 25 (1954-55) 97 en 26 (1955-56) 64) houdt zich bezig met het schriftgebruik bij Paulus. In afzonderlijke hoofdstukken worden 1 en 2 Thess., 1 en 2 Cor., Gal., Rom., gevangenschapsbrieven en Pastorale brieven onderzocht, resp. op impliciete en expliciete citaten, waarop ten slotte een samenvatting en conclusies volgen.

Opvallend is ook nu weer de liefde, waarmee de auteur zich aan zijn onderwerp heeft gewijd. Wars van vooropgezette schemata wil hij elke tekst in de onmiddellijke context onderzoeken. En dan is het geen wonder, 'dat we hier telkens opnieuw voor verrassingen komen te staan' (blz. 392).

Vooral bij de impliciete citaten komt nogal wat exegese aan de orde en er is een behoorlijke hoeveelheid litteratuur verwerkt. Zijn alle resultaten even nieuw? Dat niet, maar het is toch wel bijzonder belangrijk en oriënterend, alle plaatsen, die in aanmerking komen, besproken te zien en gewezen te worden op de problemen. Om iets te vermelden uit de conclusies: Dr. S. meent, 'dat dikwijls te veel nadruk op het heugenenwerk wordt gelegd' (539). 'Het zogenaamde parelenrijen uit Thora, Profeten en Hagiografen tezamen ontmoeten we slechts een enkele maal bij Paulus'.

Een zwak punt in dit werk acht ik nog steeds de manier waarop de typologie wordt afgewezen. In Gal. 3:16 is er geen sprake van allegorisering of typologie (454). Dat zal wel zo zijn. Maar valt over Gal. 4:21vv. niet veel meer te zeggen dan: 'Paulus beweert dat er een diepere zin te vinden is in de historische feiten'? Het verzet tegen de typologie klinkt vaak erg apodictisch, terwijl de eigen oplossing te goedkoop aandoet. Het spreken van allegorisme in Paulus' opvatting over het O.T., of van een typologische inslag in zijn exegese doet volgens schrijver 'de totale visie van Paulus op het O.T. niet tot haar recht komen' (543). Wat we nu precies te verstaan hebben onder de 'heilshistorische waarde' (543) van het O.T., is mij nog steeds niet duidelijk geworden.

Aperte onjuistheden, althans in mijn oog, ontsieren hier en daar het betoog. In een referaat over 2 Thess. 1:5vv. staat: 'De gelovigen gaan het Gods rijk verdienen.....' In de tekst is daarvan geen woord te vinden (401). Is het waar, dat Paulus in Gal. 3:10 verder 'speculeert' over de vervloeking en de zegen (459)? Nog te veel keren blijft de blik van de lezer haken achter drukfouten: 'uitwijding' (431, 469, 473) 'epicliet' (473) enz. Waar staan Ps. 177:6 (473), 4 Kon. 8:115 (525), Daniel 14:4?

Hoezeer dergelijke gebreken te betreuren zijn, zij doen niets af aan het feit, dat ook dit deel van Dr. Smits' studie een werkelijk bruikbaar boek is, waard om veel geraadpleegd te worden.

Oude Tonge

A. JONKERS

HANZ CONZELMANN, *Die Mitte der Zeit*. Studien zur Theologie des Lukas (Beiträge zur historischen Theologie, 17). Dritte, überarbeitete Auflage. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1960. viii + 241 pp., broschiert DM 23.60, gebunden DM 27.—

Wenn in unseren Tagen ein Buch theologischen Inhalts innerhalb von knapp sechs Jahren drei Auflagen erlebt, ist dies eine auffallende Erscheinung, die an sich davon zeugt, dass es sich um ein ungewöhnliches Werk handelt. Die Darstellung der Theologie des Lukas-Evangelisten, die Hans Conzelmann – der kürzlich nach Göttingen berufene Zürcher Neutestamentler – gegeben hat, ist ein solches Werk. Die erste Auflage des Buches erschien im Jahr 1954. Ich habe sie in der *Theologischen Literaturzeitung* 81 (1956), Sp. 36-39, und der Zeitschrift *The Hibbert Journal* 54 (1956), S. 205-206, rezensiert. Die vorgelegte dritte Auflage ist um 16 Seiten des Textinhalts erweitert und enthält nun zusätzlich einen *Index nominum* und einen *Index locorum*. Im Sonstigen ist das Werk unverändert. Ich darf daher auf meine früher veröffentlichten Anzeigen verweisen.

Conzelmanns Buch ist ein bedeutendes Buch, jedoch ein einseitiges Buch. Dem Verfasser ist es ausschliesslich um die Zielsetzung des Dritten Evangelisten zu tun, ohne das Problem der Herkunft und des Charakters der vom Evangelisten benutzten verschiedenen nichtmarkinischen Quellschriften kritisch zu untersuchen. Wenn der Leser des Buches sich ständig der Begrenzung bewusst bleibt, die Conzelmann sich auferlegt hat, wird er durch die Lektüre bereichert werden. Andernfalls ist das Buch geeignet, ein schiefes Bild zu geben. Um diese Behauptung nicht ohne Begründung aufzustellen, zitiere ich was Conzelmann zu Lk 22:35-38 schreibt: 'Jedes Forschen nach historischen Reminiszenzen in der Erwähnung der Schwerter ist vom Übel. Im Sinne des Lukas kann das Schwert, das sie sich kaufen sollen, keinen politischen Sinn haben' (S. 74, Anm. 3). Im Sinne des Lukas hat Conzelmann nun vollkommen recht. Wenn man aber in der Erfragung der lukanischen Sinngebung bei der Verarbeitung des Traditionsgutes nicht das Endziel der Forschung erblickt, hat man sich um eine Erklärung zu bemühen, wie der Evangelist dazu kam, das Stückchen Lk 22:35-38 seinem Evangelium einzuverleiben. Er fand es als vorgeformte Tradition vor; offenbar bereits in vor-lukanischer urkundlicher Formulierung. Nun ergibt sich die Frage, welchen Sinn der Bericht in der Fassung hatte, die dem Lukasevangelisten vorlag, und aus welcher Situation heraus es zur ursprünglichen Niederschrift (oder, wenn man an eine mündliche Überlieferung denken sollte, zur Memorisierung) des Berichtes kam. Es lässt sich, wenn man dieser Frage nicht ausweicht, nicht verkennen, dass hier 'eine historische Reminiszenz' vorliegt, die übrigens auch in Mk. 14:47 zum Vorschein kommt, obwohl der Markusevangelist uns keinen der Stelle Lk 22:35-38 entsprechenden Bericht hinterlassen hat. Die Beispiele könnten beliebig vermehrt werden.

Diese Kritik an der von Conzelmann in seinem Buch *Die Mitte der Zeit* gewählten Darstellungsmethode ist weniger als Vorwurf an den Verfasser denn als Warnung für den Leser gedacht. Der Verfasser war sich dessen bewusst (wie aus seinem Vorwort zur Neuauflage hervorgeht), dass er 'das Lukanische isoliert und von der vorausgehenden Entwicklung abgesetzt' hat. So berechtigt es ist, wenn Conzelmann betont, dass bei dem Studium des Lukasevangeliums *die erste Aufgabe* darin besteht, die lukanische Eigenart zu erfassen und die Zielsetzung des Evangelisten zu begreifen, ist mit der gegebenen Erkenntnis die Forschungsaufgabe *nicht erschöpft*.

London

PAUL WINTER

H. VAN DEN BUSSCHE, *Het boek der tekens*. Verklaring van Johannes 1-4. Lannoo, Tiel-den Haag 1959. 276 blz., BF 80; gebonden BF 105.

Deze R.K. verklaring van Jo 1-4 bevat tevens de inleiding op een in vier delen geplande commentaar. Deel 3, *Jezus' woorden aan het afscheidsmaal*, is reeds in tweede druk verschenen (1955; 1957<sup>2</sup>). Beide delen werden reeds in het frans vertaald. De nederlandse uitgave verschijnt in de reeks 'Woord en beleving', theologische monografieën voor priesters, religieuzen, studenten en belangstellende leken. Het wil dus een populaire commentaar zijn. Methodisch en zakelijk gezien kan schrijvers aanpak om een zo moeilijk geschrift als Jo toegankelijk te maken voorbeeldig genoemd worden.

In de behandeling van de inleidingskwesties (blz. 9-79) wordt reeds het perspec-



tief op het evangelie geopend. Paragrafen als die over: Het ervaringselement in het vierde ev. (23-29), Johannes en de synoptici (29-37), maar vooral: Het Uur in het vierde ev. (41-51) zijn tegelijk een soort excursen, die reeds doorstoten tot het geheel eigene van Johannes' zienswijze. Soortgelijke inleidende excursen keren terug bij de exegese van bepaalde onderdelen. Zo gaat 'De openbaring der tekens' (186-193) vooraf aan de behandeling van hfdst 2-5. Nog voor hij de tekst opslaat, weet de lezer welk thema in de komende lectuur de aandacht vraagt, welk inzicht in en ook welke houding tot de persoon van Jezus Johannes wil bijbrengen.

Ook zakelijk gezien is het standpunt, dat Van den Bussche inneemt, voor een populaire commentaar ideaal. De tekst van Jo wordt genomen zoals hij voor ons ligt en uit Jo zelf, het overige NT en het OT verklaard. De oorsprong van de johanneïsche theologie (75-78) ligt in het christendom (niet in hermetisme, Filo, gnosticisme, mandeïsme), de kring van de Doper (= Essenesekte: Qumran) en het joodse milieu.

Dat de schrijver zijn verwijzingen beperkt tot schriftteksten komt niet voort uit de noodzaak om in een voor wijder kring bedoelde commentaar te simplificeren; dit standpunt ('in de vakliteratuur reeds verdedigd', 78) is principiëel. 'Jarenlang contact met de donderzoon' (78) heeft hem ertoe gebracht. Wat andere opinies betreft, zowel in inleidingskwesities als detailexegese, is Van den Bussche zelf een beetje donderzoon geworden. De kritische wetenschap wordt al te fel zucht naar nieuwigheid (14. 19.75v), gebrek aan gezond verstand (17v. 20.37) en het aanleggen van rookgordijnen (19.27v.77) verweten.

Daar staat tegenover dat Van den Bussche zijn eigen standpunt, dat hij 'bewust en beslist conservatief' noemt (14), met benijdenswaardige helderheid uiteenzet, en ook laat doorklinken in een verrassende, frisse, soms geprononceerde vertaling.

De benadering van de tekst is nuchter: redactionele bewerking mag men slechts aanvoeren als men er werkelijk toe gedwongen wordt (63); het dominerende thema ligt niet in het woord dat ons treft, maar in de term of uitdrukking, die de evangelist onderstreept en die voortdurend in de betreffende sectie terugkeert (65; vgl. de exegese van 2,1-11); op het stuk van de letterlijke interpretatie der materiële gegevens moet men bij een zakelijke lezing van de tekst zelf blijven, zonder aan de evangelist vragen te stellen die hij niet beantwoordt, zonder ook onze eigen gedachten en gevoelens in de tekst te leggen (196); wenst Jo dat wij een element symbolisch verstaan, dan moet hij dit voldoende suggereren (52).

Deze nuchtere en zo vanzelfsprekende principes hebben de auteur opmerkzaam gemaakt voor gegevens van literaire en thematische aard, die hem een m.i. acceptabele structuur deden bloot leggen (vgl. 66-74).

Maakt de franse vertaling mogelijk, dat deze commentaar een wijde verspreiding zal vinden in het buitenland, het zou werkelijk jammer zijn wanneer het nederlandse taalgebied eraan voorbij zou gaan.

Nijmegen

R. C. M. RUIJS o.f.m.

D. E. HOLWERDA, *The Holy Spirit and eschatology in the Gospel of John*. A critique of R. Bultmann's present eschatology. J. H. Kok N.V., Kampen 1959. 141 blz., ingenaaid f 5.90.

Roepen titel en ondertitel van dit aan de V.U. verdedigde proefschrift al een gerechtvaardigde belangstelling op, nadere kennismaking met de inhoud doet deze belangstelling groeien tot een aandachtige lectuur. In de eerste regels van zijn inleiding maakt de auteur ons duidelijk, dat het zijn bedoeling is de interpretatie van de Johanneïsche leer omtrent de relatie H. Geest-eschatologie te benutten als basis voor een kritische analyse van wat hij noemt 'Bultmann's present eschatology' (cf. p. 94: 'Bultmann does not identify the eschaton with the present, but he asserts that the eschaton is present in the moment of the existential encounter. This is the reason we have called it P.E.'). Een ontmoeting dus op het terrein van de exegese (Introd., p. XI) met Bultmann, iemand, in wie de exegeet en de systematicus personeel verenigd zijn. Dit maakt het *ad fontes* hier slechts belangwekkender. Zeker in de discussie met een figuur als B. is het de exegetische benadering die voor 'Don Quichoterie' behoedt; en dan kan een negatief oordeel aanspraak maken op objectiviteit, wanneer de opponent – in casu B. – als exegeet door dogmatische a priori's al te zeer gehinderd blijkt (cf. p. 57, 84 en 126). Het is dan ook H.'s verdien-

ste, dat hij de pijlers van met name B.'s eschatologie, niet met de moker van de apologet maar met de aanwijsstok van de exegeet op zwakke plekken heeft onderzocht. Tegenover B., die, vanuit zijn beschouwing der menselijke existentie, in Joh. de climax der theologische ontwikkeling in de Oude Kerk ziet en die voor zijn eschatologie van het heden (waarin de existentiële ontmoeting God – mens plaats grijpt) steeds op het evangelie naar Johannes wijst om alle andere elementen, die m.n. de Synoptici opleveren, als niet-christelijk, want joods-apocalyptisch, te bestempelen, constateert H. m.i. overtuigend, dat het zuivere apocalyptische futurum in de eschatologie van het vierde evangelie niet ontbreekt, hoewel de auteur hiervan meer dan de Synoptici oog had voor het 'interim' tussen Pasen en Parousie, waardoor hij de diepe eenheid tussen een huidig en het toekomstig oordeel scherp zag. Daar H. 'background for viewing Johannine eschatology' noodzakelijk acht, bespreekt hij enkele plaatsen uit de synoptische evangeliën (cf. p. 80-86). Het ware echter te wensen geweest, dat H. uitvoeriger praesens en futurum in de 'synoptische' eschatologie besproken had, waar hij de eenheid tussen de Synoptici en Johannes ten principale zo onderstreept. Nu bleef een interessante plaats als bijv. Luc. 17:37 (wending van het futurum naar het interim) onbesproken. Uiteraard was de historische feitelijkheid van Opstanding, Pinksteren en Parousie hier een centraal discussiethema. Op dit punt is de lectuur een verheugende zaak. H.'s reactie op B.'s gedachtengang doet denken aan de dissertatie *Schriftuurlijk Schriftgezag* van R. Bijlsma. Deze theoloog wees ons op de onlosmakelijke betrokkenheid, die het Schriftwoord als kerugma en God's daden in de historie (lineair gezien) als inhoud van dit kerugma op elkaar hebben. Zo blijken heilshistorische feitelijkheid en existentiële ontmoeting in H.'s studie op imponerende wijze op elkaar betrokken. Ten slotte valt het echter te betreuren, dat de bekende lijst geciteerde teksten evenals meerdere verwijzingen in deze dissertatie ontbreken.

Amsterdam

J. HELDERMAN

ERNST FUCHS, *Zum hermeneutischen Problem in der Theologie*. Die existentielle Interpretation (Gesammelte Aufsätze, I). J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1959. x + 365 blz., gebonden DM 21.—

De schrijver, hoogleraar aan de Kirchliche Hochschule in Berlijn, en schrijver van een *Hermeneutik* (1954, 21958 'mit Ergänzungsheft'), heeft in deze bundel een aantal lezingen, colleges, artikelen enz. bijeengebracht uit de jaren 1949-1959. De uitgever kondigt aan, dat een tweede bundel opstellen, over het probleem van de historische Jezus, zal volgen.

'Hermeneutik ist die Lehre vom wissenschaftlichen Verstehen', zegt Fuchs (blz. 116), en in zijn hele boek is hij bezig, het eigen-aardige van het wetenschappelijke verstaan van een tekst, die Gods boodschap wil overbrengen, te definiëren. Dat houdt in, dat hij zich bezig moet houden met het probleem van de taal en dat van de geschiedenis, met het 'Selbstverständnis' van de mens, die de tekst leest, met het wezen van de theologie überhaupt, met de verhouding tussen de theologie en de andere wetenschappen, ja eigenlijk met alle filosofische en theologische vraagstukken, die op een of andere wijze te maken hebben met het probleem van de wetenschappelijke benadering van de bijbel.

In zijn voorwoord (blz. vii) zegt Fuchs: 'Wir haben auszutragen, was Rudolf Bultmann und Martin Heidegger miteinander verbindet und was sie unterscheidet', en daarmee is deze bundel goed gekarakteriseerd. Bultmann wordt niet in alles gevolgd, met name niet in zijn waardering van de historische Jezus – zie bijv. het artikel 'Was ist existentielle Interpretation?' B uit 1959 (blz. 91-106). De schrijver heeft echter niet het gevoel, dat hij tegenover Bultmann staat; hij ziet het als zijn taak om in Bultmanns lijn verder te denken, en meent, dat hij ook verder gekomen is.

Het boek is geschreven in een moeilijk leesbaar, typisch Heideggeriaans Duits. Men moet zelfs zeggen: in een typisch 'Fuchsiaans' Duits, omdat de schrijver soms slechts met grote moeite de woorden vindt, die zijn gedachten kunnen uitdrukken. Hij vraagt de lezer, 'manches Umständliche, was ihm dem ersten Eindruck nach kürzer hätte gesagt werden müssen, als eine Angewöhnung an eine Wahrheit in Kauf zu nehmen, die sich dem Verfasser auch nicht billiger ausliefern wollte' (blz. 1), en dit verzoek is beslist niet overbodig. Men late zich echter niet door de moeilijke vorm van deze bijdragen weerhouden om van hun inhoud kennis te nemen.

Ook wie niet zo in Heideggers terminologie thuis is als Fuchs, en in zijn denken niet zo duidelijk door deze wijsgeer is beïnvloed, zal met vele verrassende en verhelderende opmerkingen zijn voordeel kunnen doen.

Enige titels: 'Der Ursprung des christlichen Glaubens'; 'Was ist existentielle Interpretation?' (3 artikelen); 'Das Problem der theologischen Hermeneutik'; 'Das Problem der theologischen Exegese des Neuen Testaments'; 'Die Auferstehungsgewissheit nach 1 Korinther 15'; 'Die biblische Auffassung vom Menschen'.

Blija (Fr.)

M. DE JONGE

HANS-GEORG BECK, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich* (Byzantinisches Handbuch II-1). C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München 1959. xvi + 835 blz., ingenaaid DM 75.—, gebonden DM 82.—

Het Handbuch der Altertumswissenschaft, na Walter Otto door Hermann Bengtson geredigeerd, zal de verschillende lezers van dit tijdschrift bekend zijn door de *Geschichte der griechischen Religion* van M. P. Nilsson (I 1955, II 1950), of door de *Geschichte des byzantinischen Staates* van G. Ostrogorsky (1952). Het hier aan te kondigen deel, evenals het werk van Ostrogorsky in de onderafdeling Byzantinisches Handbuch verschenen, neemt de plaats in van A. Ehrhardts bijdrage aan K. Krumbachers *Geschichte der byzantinischen Literatur* (1897). Moest Ostrogorsky wegens de onscheidbaarheid van 'profane' geschiedenis en kerkgeschiedenis in Byzantium reeds veelvuldig op de laatste ingaan, Beck heeft nu, uit het gezichtspunt van en primo voor de byzantinist, de geschiedenis van kerk en theologie in dit tijdperk een eigen behandeling gegeven. Hij kon zich, daar de uiterlijke geschiedenis bij Ostrogorsky aan de orde komt, ten doel stellen, de voorwaarden te vervullen voor een historisch begrip van de kerkelijke en theologische zijde van het verschijnsel Byzantium. Dat betekent enerzijds een vernieuwing van Ehrhardts genoemde werk: een voortzetting van de geschiedenis der griekse christelijke literatuur, zoals door de patrologie behandeld; welke voortzetting zowel de dogmatisch-theologische geschriften, bronnen voor de dogmengeschiedenis, behandelt, als de bronnen voor de geschiedenis van kerkelijk leven, vroomheid en wetenschap: ascetische werken, preken, heiligenlevens, exegese, kerkrecht, liturgie. Deze behandeling van de kerkelijke literatuur, beginnend in de tijd van Justinianus en afgesloten met 1453, vult ruim de tweede helft van deze band. Anderzijds houdt Becks doelstelling in, dat hij in de eerste helft een systematische beschrijving geeft van de voornaamste kerkelijke en theologische factoren die zich in de byzantijnse geschiedenis lieten gelden. Zo behandelt hij de gezagsinstanties: het patriarchaat als zodanig, en de verschillende patriarchaten in concreto, de concilies en synoden, de hiërarchie, de monniken, de kloosters en hun geschiedenis. Aan de liturgie en de hagiografie, door deze tijd met zo grote liefde gevierd en beoefend, is een afzonderlijk gedeelte gewijd. En dan, in het bijzonder de aandacht van de theologen waard: een overzicht over de hoofdzaken van de byzantijnse dogmengeschiedenis, een gebied waarmee Beck sinds zijn eerste publicatie vertrouwd is. Het getuigt van een magistrale beheersing van het vak, dat deze eerste helft niet alleen de weg wijst in een geweldige hoeveelheid literatuur – monografieën, tijdschriften – en in het kort naar mij dunkt heel goed oriënteert over de vragen die zich voordoen, maar bovendien in hoge mate leesbaar is. De zware eisen, die aan een handboek gesteld worden, en die bij het schrijven daarvan elkaars vervulling voortdurend moeten bemoeilijken, zoals beknoptheid en volledigheid, een menigte overzichtelijk ingedeelde literatuuropgaven en een goed samenhangende tekst, vindt men in dit werk op een bijzonder gelukkige wijze vervuld. Een boek als dit beveelt zich zelf aan bij ieder die het eens heeft geraadpleegd. Bij de anderen moge deze aankondiging het doen.

Warmond

J.S.S.

DIETER HENRICH, *Der ontologische Gottesbeweis. Sein Problem und seine Geschichte in der Neuzeit*. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1960. xii + 275 blz., ingenaaid DM 27.—, gebonden DM 31.—

Sedert Anselmus van Canterbury in het Proslogion het godsbewijs ontvouwde, dat als *argumentum ontologicum*, *preuve métaphysique* enz. bekend is geworden, is aan de



verdediging en de weerlegging van dit godsbewijs veel aandacht geschonken. Dit boek van Dieter Henrich is een gedegen bijdrage tot de historie ervan door de nauwgezetheid, waarmee hij de 'metaphysische' (17de en 18de eeuw) en de idealistische (19de eeuw) formulering van het bewijs heeft bestudeerd en te boek gesteld. Dat is een goed ding; want de argumenten voor en tegen Anselmus' godsbewijs, die in de Middeleeuwse scholastiek zijn aangevoerd, zijn door het werk van R.K. geleerden als Et. Gilson wel in kaart gebracht; de ontwikkeling van het godsbewijs in de nieuwere filosofie, d.w.z. na Descartes, is veel minder grondig onderzocht.

Volgens Henrich moeten in de formulering van het bewijs in de 17de en 18de eeuw twee typen worden onderscheiden: het eerste gaat uit van het begrip van God als het *ens necessarium* (zo is het bij Descartes en in het latere Cartesianisme), het tweede van het begrip van God als het *ens perfectissimum* (aldus het Engelse Platonisme van More en Cudworth en de school van Leibniz). Bij alle structuurgelijkheid van 'beide' bewijzen zijn dit toch volgens Henrich duidelijk gescheiden typen, die bij Leibniz samenkomen, in hun eenheid worden doorzien en voor het eerst scherp geformuleerd. Dat het daarbij niet slechts gaat om een onderdeel van de *theologia rationalis*, nml. de *ontologia specialis*, maar dat daarbij het fundament en de mogelijkheid der metaphysica op het spel staat, wordt steeds duidelijker! – Dan komt de kritiek op de hele *theologia rationalis* in Kants filosofie, en na zijn kritiek op de ontotheologie (de term is niet van Heidegger, maar al in Kants *Nachlasz* te vinden!) is de terugkeer tot de klassieke metaphysica en de 'metaphysische' formulering van het godsbewijs onmogelijk geworden. Als het 'bewijs' toch weer door Hegel wordt verdedigd, dan is dat geen terugval in een dogmatische en onkritische metaphysica, maar dan is in de idealistische transformatie de kritiek doorstaan. Maar na Hegel is het al gauw gedaan met het gezag, dat het *argumentum ontologicum* de eeuwen door heeft gehad: in het Rooms-Katholicisme is het sedert 1870 niet meer accepté en ook buiten het Neo-Thomisme heeft de filosofie de vooronderstellingen van de ontotheologie afgewezen.

Er zijn veel goede dingen in het boek van Dieter Henrich; vooral het feit, dat hij door zijn studie een stuk onbekende geschiedenis aan de vergetelheid heeft ontrukkt en de 'trend' van die geschiedenis scherp heeft geformuleerd. Toch zijn er bezwaren:

1. Een formeel bezwaar is, dat Henrich de Latijnse citaten uit Descartes, Spinoza enz. heeft vertaald. Wie een boek als dit kan 'volgen' is ook wel in staat een stuk Latijn te lezen! De vertaling is wel goed, maar onvermijdelijk minder helder dan het Latijn, dat bijv. Spinoza heeft geschreven.

2. Ernstiger is, dat Henrich de geschiedenis van het godsbewijs in de 17de en 18de eeuw te veel heeft geschematiseerd naar de beide typen, die wij boven hebben gereleveerd. Het lijkt toch, dat alles vooral in de 17de eeuw veel 'verwarder' is geweest dan het ons hier wordt voorgezet.

3. Het was zinvol geweest, wanneer naast de kritiek van de latere Schelling op de vooronderstellingen van Hegels filosofie ook de opmerkingen van Kierkegaard over de godsbewijzen waren gereleveerd, omdat in Kierkegaards filosofie het kader van het existentialisme zich begint af te tekenen.

4. Het slot, waarin wordt aangewezen, dat een terugkeer tot de ontotheologie onmogelijk is, is te kort gehouden. Het is wel waar, dat Henrich zegt: 'Man [musz] sich darum bemühen, auf andere Weise die Indifferenz von Wesen und Dasein wieder zu fassen, welche die metaphysische Ontotheologie im Gottesbegriff dachte. Aber die Formel für diese Einsicht musz nicht die des ontologischen Gottesbeweises sein' (S. 266). Hoe dan wel? Dat had Henrich tenminste mogen aanduiden, ook als wij niet vergeten, dat het hem ging om een historische analyse.

Rotterdam

J. SPERNA WEILAND

WALTER BODENSTEIN, *Neige des Historismus*. Ernst Troeltschs Entwicklungsgang. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1959. 216 blz., gebonden DM 9.80.

De Lutheraan Walter Bodenstein deed een goed werk met dit – over het geheel genomen – voortreffelijke overzicht van de theologie van Ernst Troeltsch. De actualiteit van dit onderwerp is onweerlegbaar groot: het probleem der historie en der 'Geschichtlichkeit' vraagt, bijv. i.v.m. de existentiële filosofie en -theologie, gedurig aandacht; de liberale theologie, en dus zeker die van Troeltsch, blijkt een immer

dringende vraagstelling te blijven – ligt hier ook niet een aspect van het ‘Anliegen’ der R.K. Théologie nouvelle? –; met name in de Duitse theologie, zoals die in de *Ztschr. f. Th.u.K.*, de *Theol. Rundschau* en *Kerygma und Mythos* wordt bedreven, blijkt het belang van een duurzame oriëntatie aan de door Troeltsch gestelde problemen.

Het overzicht van Bodenstein is historisch geordend naar de hoofdproblemen in de achtereenvolgende perioden van Troeltschs werkzaamheid. Zo wordt beschreven het onderzoek naar de religie en haar wezen als genuien levensgebied van de menselijke geest, *sui generis*, met de theorie van het religieus Apriori; de plaatsing van het Christendom in dit godsdiensthistorisch verband (in Nederland actueel met de theologie van Hidding, Smits, Springer, etc.); de geschiedenis van het Christendom onder godsdienstsociologisch gezichtspunt, met de boeiende vragen naar de verhouding van Oud- en Nieuw-Protestantisme; ten slotte de brandende kwestie van het historisme, die voorzover wij zien noch door Troeltsch, noch door één van zijn aanhangers of tegenstanders ‘bevredigend’ is opgelost – of mogelijk kan worden opgelost; zeker niet door Bodenstein...

De overgang van de theologische naar de filosofische faculteit door Troeltsch paradeert bij Bodenstein, evenals bij Karl Barth, ten onrechte als bewijsstuk par excellence voor het *deficit* dezer theologie; er zijn bij Troeltsch niet alleen, doch ook in het betoog van Bodenstein, gegevens, die een duidelijke weerspreking vormen van het vonnis S. 97: ‘Troeltsch ist letztlich nicht Theologe, sondern indifferenter Kulturphilosoph, der am Christentum nur phänomenologisch interessiert ist’. Dat de Herrmanniaanse recidivist, die Bodenstein is, poneren kan: ‘Troeltsch weisz zu wenig vom Gewissen’, S. 204, zou misschien tegen Bodenstein, maar in ieder geval nooit tegen Troeltsch kunnen pleiten... Er zijn trouwens wel wat veel plaatsen, waar blijkt, dat Troeltsch van het één of ander ‘schlechthin nichts weisz’. In de verdediging van het Lutheranisme wordt Bodenstein irrationeel fel, met name op de griezelige pagina 135, waar Troeltschs gebrek aan Lutheraanse visie inzake de verhouding van Godsrijk en wereld doet blijken, ‘dass er auch in diesem Mangel an persönlicher religiöser Leidenschaft ein allzu moderner Mensch gewesen ist’. Dat Bodenstein geen adaequate alternatieven geeft voor de door Troeltsch gestelde problemen en voor de door hem gewezen wegen, komt niet in mindering van zijn correcte beschrijving, maar wijst eens temeer op het gewicht der dingen, die hier aan de orde zijn en blijven.

Coevorden

G. W. REITSEMA

P. SMITS, *Op zoek naar nihilisme*. Rede... te Leiden op 23 januari 1959.  
Van Gorcum & Comp. N.V., Assen 1959. 32 blz. ingenaaid f 1,50.

Men begint weer veel nuchterder over nihilisme en over de nihilistische mens te praten. Zo zegt prof. Smits: zelfs in ideaal-typische zin bestaat in ons land en in Europa de nihilist niet of nauwelijks (blz. 21). Deze nuchterheid ontstaat uit het nauwkeurig bestuderen van de maatschappelijke werkelijkheid, waaruit blijkt dat naast geestelijke gevaren in het huidige leven ook tal van nieuwe mogelijkheden aanwezig zijn. Smits noemt: nieuwe vormen en een nieuw ethos van dienstbaarheid, drang naar creativiteit enz. Wil de kerk zich apostolair met de samenleving kunnen bemoeien, dan zal ze de werkelijke maatschappij moeten leren kennen uit veelsoortige empirische godsdienstsociologische en godsdienstsociografische onderzoekingen. Het zou volgens dr. S. dan kunnen blijken, dat het proces van voortgaande ontkerkelijkijking-nu als een negatieve voorwaarde kan worden beschouwd voor een herkerkelijgingsproces-straks, maar dan op oneindig hoger, want veel individueel-bewuster niveau (blz. 29). N.a.v. deze zin kwamen vragen op naar Smits' kijk op de plaats en functie van de kerk in zijn dissertatie en in deze oratie. En dan volgen wel meer vragen. Ze zijn dan belangrijk, wanneer met dr. Smits gezocht wordt naar een concreet antwoord op de werkelijke vragen van de hedendaagse samenleving.

Nagele

G. W. DE J.

Y. FEENSTRA, *Geboren uit de maagd*. J. H. Kok, Kampen 1959. 78 blz. f 2.90, gebonden f 3.95.

Dit boek, een bundeling artikelen uit het *Gereformeerd Theologisch Tijdschrift*, 1957 en 1958, biedt een bezinning over het geheim van de maagdelijke ontvangenis van Christus. Na een weerlegging van de argumenten die tegen dit artikel van het Apostolicum worden aangevoerd, een weerlegging die uiteindelijk stoelt op de onfeilbaarheid der Schrift die dit geheim duidelijk leert, tracht de schrijver te komen tot een verstaan van de innerlijke noodzaak van de maagdelijke geboorte.

Uitgaande van wat Kuyper en Bavinck hierover hebben geleerd, en aansluitend bij de tekst in Zondag 14 van de Heidelbergse Catechismus, ziet hij de betekenis van dit geheim in het feit dat Christus onze Middelaar is, d.w.z. een mens, die als Gods Zoon niet kon delen in onze zonde. Schrijver fundeert zijn betoog op een scherpzinnige analyse van de erfzonde, waarin hij onderscheid maakt tussen erfsmet en erfschuld. Een redenering die m.i. niet overal doorzichtig wordt.

Nijmegen

R. KRAL

J. D. DOZY, *Wijsheid van Dwazen*. W. ten Have, Amsterdam 1958. 187 blz., gebonden f 6.90.

In 28 korte hoofdstukken geeft de schrijver een uiteenzetting van waar het in het christendom in wezen om gaat. Aanknopend bij algemeen menselijke gedachten tracht hij de bijbelse boodschap verstaanbaar te maken voor de moderne mens. M.i. is hij hierin slechts ten dele geslaagd. De opzet is weinig oorspronkelijk en de beknoptheid irriteert herhaaldelijk, bijv. waar over het sacrament geschreven wordt (blz. 127). De God van het O.T. wordt te eenzijdig getekend als de Heilige die volmaaktheid vraagt, te weinig als de God, die het verbond met Zijn volk sluit en van daaruit liefde vraagt, een liefde, die in Dt. 6 : 5 nog wel wat meer is, dan wat ons woord 'eerbiedigen' inhoudt (blz. 50). Schrijver is vaak verward en weinig helder. Zijn pogen het eigenlijke van het christelijke geloof te laten zien boven alle verdeeldheid uit brengt hem wellicht tot die vaagheid, die mij na lezing bijv. nog steeds doet vragen, wat schrijver onder 'verzoening' verstaat.

Hoewel zeker menige zinsnede behartenswaardig is, is het geheel onbevredigend. Het werkje is nogal meditatief, en daardoor slechts in beperkte zin een „hulp voor alle werkers in kerkelijke arbeid”, zoals de uitgever het aankondigt.

Utrecht

A. ROMEIN

*Wegen der Prediking*, onder redactie van C. W. Mönnich en F. J. Pop. Uitgeversmaatschappij Holland, Amsterdam 1959. viii + 472 blz., gebonden f 35.—

Er bleek, aldus de 'flap' van dit lijvige boek, een lacune te zijn ontstaan in onze homiletische literatuur, sinds een nieuwe druk van het *Handboek voor de prediking* (1948) onmogelijk was. In de eerste plaats wil het onderhavige werk voor de preken voorbereidende predikant in deze leemte voorzien. Blijkbaar echter werd het eveneens geschreven voor de belangstellende niet-theoloog, zodat vakterminologie en het gebruik van hebreuws, grieks en latijn diende te worden vermeden. Op zichzelf is het schrijven van reisgidsen door de bijbel en zijn verkondiging voor niet-theologen een bijzonder goede zaak, temeer daar we in de kerk langzamerhand gaan merken, dat we met deze en gene 'belangstellende' niet-theoloog lang niet klaar zijn. Allerwege worden pogingen gedaan om te komen tot een katechese aan volwassenen, meer omdat ze belanghebbend dan belangstellend zijn. Maar of deze in een dergelijk gecombineerd werk een geslaagde vorm vindt valt te betwijfelen. Aan het boek is dat ook duidelijk te merken: de niet-theologen zullen het allerbelangstellendste been voor moeten zetten om de toch onvermijdelijk op theologen afgestemde taal te kunnen bijhouden. Wij bladeren wat: het gelaat van Pantokrator in menig absidiaal mozaiek (blz. 2); het is een der verdiensten van Anselmus van Canterbury, dat hij zich van deze vragen ernstig rekenschap heeft gegeven (vooral in *Cur deus homo*, ofschoon ook in zijn *De casu diaboli* deze zaken aan de orde komen), etc. (blz. 7/8); de consequent-eschatologische school, aanknopend bij Albert Schweitzer (blz. 26); 'Der auferstandene Herr ist nicht der historische Jesus hinter



den Evangelien sondern der Christus der apostolischen Predigt, des ganzen Neuen Testamentes' (blz. 111). Waarschijnlijk zal de wens uit het voorwoord, dat predikant en kerkganger door dit boek een dienst bewezen wordt wat de kerkganger betreft daarom nauwelijks in vervulling kunnen gaan. Daarvoor is, helaas, de afstand tussen theoloog en niet-theoloog te groot. Voor hen beiden zal geschreven moeten worden, maar niet in één boek!

Anders dan indertijd het *Handboek voor de prediking* is dit boek afgestemd op wijzen van prediking, die de bijbel zelf aangeeft: de eschatologische prediking (Dr. C. W. Mönnich), de verhalende prediking (Dr. Th. C. Frederikse), de prediking van de wet (Ds. F. J. Pop), de profetische prediking (Ds. J. Th. van Veenen), de priesterlijke prediking (Dr. J. J. Buskes), de prediking der bijbelse wijsheid (Dr. M. A. Beek), en de prediking van het lied (Dr. G. J. Hoenderdaal). Wie nu welk hoofdstuk van dit boek ook leest, voelt zich hier meer 'thuis' dan in het *Handboek voor de prediking*, dat immers op het kerkelijk jaar was afgestemd. De opzet van *Wegen der prediking* leidt tot een exposé van het bijbels kerugma, dat telkens onder een ander gezichtspunt herkend wordt als dat van de 'met zijn volk en volken geschiedenis en heilsgeschiedenis makende God'. Daar hoort alles bij, primitiviteit en profetisme, afkeer van God en godsvertrouwen, het gezongen lied en de te boek gestelde wetgeving, de mythe en de kroniek. Maar telkens wordt er a.h.w. een andere belichting ontstoken en spelen andere spelers het spel voort. Hoe boeiend het ook zijn moge een dik boek over het bijbels kerugma van één schrijver ter hand te nemen, boeiender is dit samenspel van een aantal gekwalificeerden, die de stof met meesterschap hanteren en illustreren.

Aan de prediking van het evangelie, aan de verkondiging van de levende God worden in onze tijd zware eisen gesteld. Zowel aan de concrete als aan de actuele! Prof. Mönnich moge dan in een venijnige noot (blz. 24) weinig op hebben met de dominee, die 'du haut de sa grandeur spirituelle de gemeente wel zal vertellen hoe de vork in de steel zit bij actuele gebeurtenissen' en zo de concrete prediking verwart met de actuele, toch zal aan de actuele vragen niet voorbijgegaan kunnen worden. Of heb ik zijn opmerking op blz. 33 anders niet begrepen: 'De macht van God is niets anders dan zijn wil om zijn rijk tot voleinding te brengen. Om het wat sterk uit te drukken: een God, die wonderen kan doen interesseert ons maar heel matig, en misschien zelfs in het geheel niet; maar dat Hij onder ons de tekens van zijn rijk laat zien is van het allergrootste belang.' Voor beide aspecten van de prediking biedt dit boek een schat van gegevens (en waarschuwingen!).

De uitgave werd keurig verzorgd. Een register van bijbelplaatsen werd als reisgids aan deze reisgids toegevoegd.

*Oegstgeest*

J. M. HOEKSTRA

R. BIJLSMA, *De doop in het pastoraat* (Practisch-theologische Handboekjes, 15). Boekencentrum N.V., 's-Gravenhage 1958. 117 blz., ingenaaid f 5,—, bij tekening f 4.25.

In tien hoofdstukken behandelt de inmiddels gedoktoreerde schrijver de verschillende moeilijkheden, die zich bij de praktijk van de doopsbediening voordoen. De bijbelse gegevens en dogmatische aspecten worden besproken, zodat men ook inzicht krijgt in de 'gezinsdoop'. Het vertikale perspectief (verband van de doop met het heilsfeit van de verzoening) en het horizontale (verband van de doop met gezin, gemeente en volk) komen aan de orde. Voor het Nieuwe Testament steunt de schrijver — terecht — o.a. op Cullmann; hij keert zich tegen de 'individualistische verschraling'; schetst de sfeer in het gezin, waar men willig en bereid is, zich te voegen naar de beslissing en het uitzicht van het geloof; pleit voor een ernstige en hernieuwde doopcatechese en geeft ten slotte voor de praktijk waardevolle aanwijzingen voor de pastorale zorg en de doopdienst. — Het wil mij voorkomen, dat hij dit alles voortreffelijk doet, zowel in materieel als in formeel opzicht. Ook de 'proeve van een doopformulier' (blz. 110 vv.) acht ik buitengewoon gelukkig; helder en kort wordt gezegd, wat gezegd moet worden. Aanbevolen voor het definitieve dienstboek van de Hervormde kerk! Predikanten en kerkeraadsliden (niet alleen van de Hervormde kerk) zullen goed doen, dit boekje ter dege door te nemen. Alleen de prijs, die de uitgeverij wist te berekenen, kan een bezwaar zijn.

*Eindhoven*

J. H. SMIT SIBINGA

E. J. DE SMEDT, *Christelijk buurtleven*. Een weg tot parochiale vernieuwing. Lannoo, Tielt/Den Haag (1959). 160 blz., ingenaaid f 4.—, gebonden f 6.—

In dit herderlijk schrijven voor het R.K. bisdom Brugge worden richtlijnen gegeven voor een intensief apostolaat door leken in hun eigen straat en wijk, Strada genaamd (Straatactie voor Dienstbetoon en Apostolaat). De brief is uiteraard ingesteld op de situatie in West-Vlaanderen, maar bevat waardevolle gedachten over de buurtgemeenschap en haar verhouding tot de parochie. Omdat dit experiment ook in Nederland navolging zal vinden (zie *De Tijd*, 8 januari 1960) zullen pastoreel geïnteresseerden er met vrucht kennis van nemen.

Nijmegen

J. DUKKER o.f.m.

H. A. WIERSINGA e.a., *Heden zo gij zijn stem hoort*. Bijbels dagboek, 3e druk, 1959. 192 blz.

MAARTEN LUTHER, *De babylonische gevangenschap der kerk, Brief aan paus Leo X, De vrijheid van een christen*, vertaling van Dr C. N. Impeta, ingeleid door Prof. Dr. W. J. Kooiman, 1959. 173 blz.

JOHN BUNYAN, *De christenreis* (De pelgrimsreis van deze wereld naar de komende, voorgesteld in de vorm van een droom, deel I), vertaling van Ds. P. Visser, ingeleid door Prof. Dr. S. van der Linde, met illustraties, (1959). 144 blz.

Boektreeks, 9, 11 en 12. J. H. Kok N.V., Kampen. f 1.50 per deel.

Van het 'Bijbels dagboek', een serie overwegingen door 12 medewerkers voor iedere dag van het jaar, verscheen nu in de Boektreeks de 3e druk.

'De geschriften van Luther dragen steeds het stempel van het incidentele en individuele. Juist daarom is zijn gestalte zo raadselachtig en boeiend...' (blz. 6).

De klassieke 'christenreis' van Bunyan laat ons de puriteinse levenssfeer van het Engeland van de 17e eeuw goed aanvoelen. Bij al zijn tijdgebondenheid blijft dit geschrift van een door God gegrepene lezenswaard.

Nijmegen

J. A. R.

W. A. BIJLEFELD, *De Islam als na-christelijke religie*. Een onderzoek naar de theologische beoordeling van de Islam, in het bijzonder in de twintigste eeuw. Uitgeverij van Keulen N.V., Den Haag 1959. 352 blz., ingenaaid f 17,50.

Op dit proefschrift promoveerde dr. W. A. Bijlefeld 18 juni 1959 aan de R.U. te Utrecht tot Doctor Theologiae, hetgeen alleszins een gelukwens waard is.

Uitgaande van de stelling, dat door de politieke ontwikkeling in de laatste decennia een hernieuwde actualiteit van de ontmoeting met de Islam valt te constateren, poogt de auteur de theologische beoordeling van de Islam opnieuw te doordenken en nieuwe wegen te wijzen op dit gebied. Deze theologische beoordeling van de Islam, als een der niet-christelijke godsdiensten, omschrijft Bijlefeld verder als een beoordeling van de niet-christelijke religies in het licht van Gods openbaring in Israël en in Jezus Christus, uitgaande van het meelevend begripen van de aanhangers der andere godsdiensten, als medemensen, door God aangesproken en voor Hem op de vlucht (blz. 33). In de hoofdstukken IV en V geeft hij vervolgens een overzicht van dergelijke theologische beoordelingen van de Islam, met de nadruk op de na 1900 verschenen literatuur. In dit descriptieve gedeelte vindt men een schat aan gegevens uit vroeger eeuwen en de moderne tijd. De hele scala van mogelijke beoordelingen, van de Islam als het Bolwerk van de Duivel (Luther) tot de Islam als christelijke secte (Von Harnack, Schlatter), wordt hier kort weergegeven. Ieder, die wil weten hoe men in de loop der tijden over de Islam heeft geoordeeld neme zijn toevlucht tot dit boek! De auteur verdient alle lof voor de wijze, waarop hij dit soms curieuze materiaal heeft verzameld en weergegeven.

In het tweede, thetische gedeelte poogt de auteur zelf tot een theologische beoordeling te komen, met als oriëntatiepunt het na-christelijke van de Islam. Hij tracht aan te tonen, dat Muhammad zowel in Mekka als Medina bewust aansluiting heeft gezocht bij Christenen en Joden, waarbij hij teruggreep op de persoon van Ibrahim als degene, die aan de basis van het Jodendom en het Christendom zou staan. Van-

zelfsprekend verzet de auteur zich tegen de opvatting, dat er tussen de Mekkaanse en Medinensische periode in het leven van de profeet een breuk zou bestaan en dat de Ibrahim-voorstelling pas in Medina zou zijn ontwikkeld. Op dezelfde wijze tracht de auteur aan te tonen, dat van een zgn. exclusivisme van de profeet in Medina nooit sprake is geweest, maar dat hij ook in deze stad als nabi bewust aansluiting heeft gezocht bij zijn O.Tische voorgangers en Jezus van Nazareth, 'Isa. De juistheid van deze opvattingen zal na deze dissertatie nog wel niet algemeen geaccepteerd worden. M.i. mag men deze kwestie niet oplossen door een min of meer willekeurige greep te doen uit het materiaal, dat de Koran biedt. Men moet nog duidelijk maken, hoe het dan komt, dat Muhammad zich in Medina kennelijk anders heeft gedragen dan in zijn vaderstad.

Op bovenstaande conclusies bouwt de auteur zijn theologische beoordeling, dat nl. de Islam is gegroeid in een dialoog met Jodendom en Christendom, waarin iets van het Kerugma is doorgegeven. Dat dit Kerugma verduisterd is, is een feit, waarvan we niet kunnen vaststellen, of het te wijten is aan onwil van de profeet of onvermogen of onwil van Joden en Christenen om het Kerugma in zijn volheid uit te dragen.

In zijn zendingswerk poogt de auteur nu deze dialoog met de na-christelijke Islam, die volgens hem nooit een kans heeft gekregen bij de zending onder de Muslims, opnieuw te beginnen. Immers, de Islam is een na-christelijke religie; dat impliceert, dat ze in haar oorspronkelijke staat gegevens uit de bijbelse openbaring heeft opgenomen en de overtuiging van de Islam zelf, dat het O.T. en het N.T. dezelfde boodschap bevatten als de Koran. Tot slot geeft de auteur enkele praktische aanwijzingen voor de communicatie met Muslims, uitgaande van het bovenstaande.

Het is alleszins te waarderen, dat de auteur, die Muslims zal bekeren, tot een 'vriendelijke' benadering van de Islam tracht te komen, en de nadruk legt op datgene, dat de Islam aan het Christendom kan binden en op wat beide religies gemeen hebben. Of met het bovenstaande de Islam en het Christendom recht is gedaan is voor mij een vraag. Enkele kritische opmerkingen en vragen mogen niet achterwege blijven. De auteur houdt bewust de godsdienstgeschiedenis buiten zijn dissertatie en poogt een zuiver theologische beoordeling te geven van de Islam. Afgezien van de vraag, wat dit laatste inhoudt, brengt het hem in ieder geval op een dwaalspoor en tot een onzuivere beoordeling van de Islam. Nergens immers blijkt uit de teksten, dat de Ibrahimtraditie voor het geloof van de Muslim de plaats inneemt, die de auteur er zo graag aan wil geven; veeleer is het zo, dat de persoon van Ibrahim voor de Islam te vergelijken is met bijv. Noach voor het Christendom. Mogen we op dergelijke randverschijnselen in de theologie voorbarig bruggen bouwen? Met de nabi-gedachte is het analoog gesteld. Muhammad mag zich dan vergeleken hebben met al zijn voorgangers in het O.T., maar weer: voor het geloof van de Muslim is hij dé profeet. M. i. had de godsdienstgeschiedenis de auteur ervoor kunnen bewaren op deze manier de Islam te vertekenen vanuit theologische vooronderstellingen. Het waterdichte schot, dat hijzelf tussen deze twee vakken aanbrengt bewijst in ieder geval de Islam geen dienst. Het Christendom trouwens evenmin. Want welke theologie houdt vol, dat wanneer de Islam beïnvloed is door bijbelse gegevens uit de zoveelste hand en vaak verkeerd begrepen door de profeet van Mekka, ze contact heeft gehad met de 'Biblical Message'? Zijn bijbelse gegevens en de 'Biblical Message' dan één en hetzelfde? En kunnen we historisch redenerend zeggen, dat de Islam is ontstaan in een dialoog met het Jodendom en het Christendom? Muhammad wilde een eigen Arabische religie en zelfs een boekreligie, maar heeft zeker geen dialoog gevoerd met het Jodendom en Christendom; eerder met zijn eigen landgenoten. Muhammad heeft zeker een aantal noties aan de Joden en Christenen te danken en verkeerde in de veronderstelling, dat de 'lieden van het boek' hem zeker als profeet zouden erkennen. Toen dat in Medina anders bleek uit te vallen, dan hij verwacht had, werd de dialoog met de joden een bloedbad, en dat lijkt mij iets anders te zijn.

Dit zijn een aantal kritische vragen, die bij lezing van dit inspirerende boek bij mij opkomen, en zich met vele laten vermeerderen. De waardering voor het boek wordt er zeker niet minder door, want welke dissertatie prikkelt tot zoveel verzet en dwingt zoveel bewondering af voor de oorspronkelijke kijk op en aanpak van een oud probleem?

*Groningen*

H. J. W. DRIJVERS



W. GODDIJN O.F.M., *Katholieke minderheid en protestantse dominant*. Sociologische nawerking van de historische relatie tussen Katholieken en Protestanten in Nederland en in het bijzonder in de provincie Friesland. Van Gorcum & Comp. N.V., Assen 1957. 289 blz., ing. f 13.50, geb. f 15.50.

Prof. Zeegers, de directeur van het Katholiek Sociaal Kerkelijk Instituut (K.S.K.I.), schrijft in zijn voorrede op deze dissertatie o.a.: „een interessante bijdrage tot de verdieping van de kennis der groepsverhoudingen in de westerse samenleving in het algemeen en in de nederlandse samenleving in het bijzonder. Het is een sociaal wetenschappelijke studie, die enerzijds aan de resultaten van statistische analyse en kwalitatieve enquête een belangrijk stuk sociologische theorie toetst en anderzijds een sociaal kerkelijke monografie vormt”. De bedoeling is, zonder verwaarlozing van de theologische factoren de niet-theologische aspecten van de verhouding r.k.- protestant zo comprehensief mogelijk te benaderen door toepassing van het sociologische begrip minderheid. Dat is dus iets anders dan het statistische begrip minderheid of het kerkelijke, de diaspora. Zo waren de protestanten in roomse concentratiegebieden als Brabant en Limburg eeuwen lang een statistische minderheid, maar een historische en sociologische dominant. Een „zo sterk mogelijke formele binding aan het kerkelijke gezag” verwondert ons als we het bovenstaande weten niet meer; evenmin, dat deze wijze van onderzoek weerstanden opriep en dat het onder leiding stond van een theoloog. Uiteindelijk gaat het er immers om, het apostolaat te dienen.

De lezing van deze dissertatie heeft me van het begin tot het eind geboeid en ik heb er dan ook oog voor gekregen, dat dit onderzoek door vele moeilijkheden en onvolledigheden gedrukt wordt, zoals de schrijver overigens zelf herhaaldelijk signaleert. Toch is hij er in geslaagd door zijn methode veel te verklaren, bijv. het opvallende godsdienstige élan van de friesche rooms-katholieken (VI).

In dit hoofdstuk hebben we een paar vraagtekens gezet bij de vergelijking tussen de binding van gelovige aan predikant of priester. Dat lijken me twee volkomen ongelijksoortige grootheden, blz. 160 en 167. Als de S. opmerkt: ondanks diaspora toch groot élan (151 en VI passim), dan lijkt me dit „toch” ook ruimte te geven voor „juist”. Wat de schrijver te berde brengt over de „pénétration calviniste” is wellicht een variant op de ironie der geschiedenis! In hoofdstuk III blz. 106 wordt een vergelijking gemaakt tussen evangeliseren in de diaspora van r.k. in het noorden en prot. in het zuiden des lands, dit gebeurt nogmaals samenvattend op blz. 258.

Hier lezen we dat bij vergelijking de erkenning van de rechten der minderheid op apostolische activiteit in het zuiden voor de r.k. minder gunstig uitvalt dan voor de prot. in het noorden (in het hoofdstuk over de sociale spanningen). Gezien die opmerking had de auteur zijn vroegere opmerkingen op blz. 106 moeten herzien. Het gaat immers niet aan, als voorbeelden van prot. diaspora in het zuiden te volstaan met Eindhoven en de mijnstreek. In hoofdstuk IV, dat de historische ontwikkeling van de r.-katholieke minderheid in Friesland beschrijft, misten we het voldoende in rekening brengen van theologische factoren. De visie die de auteur op de reformatie heeft komt nog niet veel verder dan die van prof. R. R. Post, door hem geciteerd, ondanks het feit dat prof. Dankbaar op diens boek *Kerkelijke verhoudingen in Nederland voor de Reformatie van ± 1500 tot ± 1580*, Utrecht/Antwerpen 1954, zeer ernstige kritiek heeft geuit (*N.T.T.* 10 (1955-1956), 47-53). Theologisch acht ik trouwens dit boek niet zo sterk als dat van dr. M. Staverman O.F.M., *Buitenkerkelijkheid in Friesland*, Assen 1954 (zie *Vox Theologica* 26 (1955-1956) 29 v.).

Voor het overige heb ik grote waardering voor deze dissertatie; mijn kritiek raakte slechts details, hoewel die typerend waren. Het algemene stellen van de problemen in de eerste hoofdstukken, bekendheid met amerikaanse sociologische literatuur en de toepassing daarvan, en schrijvers vermogen tot zelfkritiek, met name in hoofdstuk VII (r.k. groepsorganisaties), dwingen respect af wegens de serieuze wijze waarop dr. Goddijn zijn taak heeft opgevat.

Een samenvatting in het Frans, Duits en Engels (niet in het Fries!), een uitvoerige literatuurlijst en 9 losse cartogrammen sluiten het werk af. Zestien statistische tabellen begeleiden de tekst.

De introductie van de afgetreden directeur van het K. S. K. I., prof. Zeegers zegt niets te veel!

## *Moderamen - V.S.T.F. 1960-1961*

Het moderamen van de stichting 'Verenigde Studenten in de Theologische Faculteiten Nederland' is voor het jaar 1960-1961 als volgt samengesteld:

G. HEITINK,	<i>praeses</i>
H. VOLLMÜLLER,	<i>ab-actis</i>
E. PRUIM,	<i>quaestor</i>

ab-actiaat: Burgwal 55, Kampen

quaestuur: Oldebroek E 102 - giro 171303

# *Liturgie als de weg naar een oecumenische theologie*

Een algemene beschouwing over de onvoltooide discussie  
tussen Van der Leeuw en Noordmans

Het is nog niet zo erg lang geleden, dat bij sommige rooms-katholieken in Nederland 'liturgitis' als een soort ongevaarlijke, doch voor de omgeving bijzonder hinderlijke ziekte gold. De geïnfecteerden waren die parochieherders, die trachtten hun parochianen weer meer dan voorheen bij de eredienst te betrekken en de kloof, die ontstaan was tussen schip en priesterkoor, te dempen. Al dan niet 'aan liturgie doen' was tussen de twee wereldoorlogen voor velen nog een kwestie van hobby, waaraan je naar gelang persoonlijke smaak al of niet kon meedoen. Wellicht heeft de eerste generatie van liturgie-vernieuwers ook wel eens aanleiding gegeven tot dergelijke opmerkingen, door bij hun hernieuwingspogingen tezeer op aesthetische of romantische motieven te steunen. En toch was die 'Geist der Liturgie', met alle sporen van Wandervögel- en andere romantiek – waarover heus niet alleen Noordmans onvriendelijke dingen gezegd heeft – een van de voortekenen van een veel breder en dieper grijpende kerkelijke vernieuwing.

In 1960 is liturgie in geen enkele kerk meer een kwestie van hobby, van aesthetiek en zelfs niet van louter ethiek. Een enkele maal kunnen wij ons afvragen of men zich hier of daar vanuit een begrijpelijke bekommernis voor de groeiende buitenkerkelijkheid niet over de grens begeeft, waar het stunt-werk begint. Het stadium, waarin wij ons na verschillende decennia van liturgische bewegingen bevinden, is in zoverre verheugend, dat wij het diepgaande verband zijn gaan zien tussen het gehele complex van factoren, waardoor wij kerk zijn enerzijds en de eredienst anderzijds. Wij weten nu, dat de crisis, waarin de eredienst zich bevond, een teken was van een kerkelijke crisis. De eredienst is het gezicht der kerk, waarin zichtbaar wordt, dat wij kerk zijn, maar ook hoe wij het zijn. Het is geen masker, en plastische chirurgie of make up lopen hier op den duur uit op een fiasco. Eenzijdigheid en gespletenheid, verburgerlijking en formalisering hadden zich wel heel sterk op het gezicht der kerk afgetekend.

1. Er is een reeks opvallende parallellen te signaleren tussen de liturgische beweging, zoals die in de kerken der reformatie en die zoals zij in de rooms-katholieke kerk (vooral in West-Europa) sinds langere tijd leeft.

'Die Bemühungen sind heute in beiden Konfessionen in merkwürdiger Parallelität darauf gerichtet, dass die Gemeinde selbst sich als Träger und mitvollziehendes Organ der Liturgie versteht und verhält, statt in einer rein passiven Zuschauer- und Zuhörerhaltung zu verharren oder sich in eine private Andachtsübung ohne Zusammenhang mit dem liturgischen Vorgang zurückzuziehen'<sup>1</sup>.

Reformatie en contra-reformatorische katholieke kerk stonden, vaak ondanks zichzelf, in dezelfde wereld. Aufklärung en barok, piëtisme en

<sup>1</sup> W. Stählin in *Begegnung der Christen*, Stuttgart 1959, S. 549.



liberalisme, idealisme en romantiek hebben zij ondergaan, zij het elk op eigen wijze. Eenzijdig spiritualisme en rationalisme hadden een ontstellend gebrek aan symbool-gevoeligheid ten gevolge, dat – in de theologie beland – maar al te gemakkelijk als een bijbelse houding werd gezien. Dit dualisme, ‘eine ererbte Krankheit’ volgens Stählin, kreeg onder de dekmantel van de reformatie soms het karakter van een ware phobie voor alle ‘uszwendige ding’ (Zwingli).

Binnen de rooms-katholieke kerk had hetzelfde dualisme een nóg sterkere ritualisering tot gevolg. ‘Je unverständlicher die Bilder werden, desto skrupulöser hält man an ihnen fest, als wollte man sich, unsicher geworden, auf einen festen Boden retten. Die Herrschaft des Legalismus und Formalismus bricht an’<sup>1</sup>. De werkelijke vroomheid werd dan ook steeds meer een stroom, die zich naast en buiten de eigenlijke eredienst ging aftekenen. Deze stroom van moralistische didactiek en individualistisch piëtisme ondermijnde langzaam maar zeker het gebouw van de kerkelijke eredienst.

Hoewel de oorzaken van verval vaak dezelfde waren, hebben ‘Rome’ en de reformatie ogenschijnlijk in geen periode zo ver van elkaar af gestaan als in de achttiende en het begin van de negentiende eeuw. Een eenzijdige ceremoniën-kerk, waar het bijbelwoord vaak in de vormen was mee-versteend, stond tegenover een extreme woordkerk, waarin men slechts kwam luisteren en waar het sacrament een kwestie van smaak was geworden. Een priesterkerk stond tegenover een dominékerk. Wonderlijkerwijze was in beide het manco te zoeken in een gebrek aan werkelijk sacramenteel leven.

De steeds breder wordende kloof tussen altaar, resp. kansel en ‘kerk-volk’, dit gebrek aan werkelijke eredienst, was tevens het symbool van een veel dieper liggende crisis, namelijk van de kloof tussen kerk en wereld. Noch een modernere prediking, noch ‘meerstemmige’ missen met veel kaarsen en misdienaars, konden op den duur een stevige brug vormen.

Het is niet de bedoeling om hier de geschiedenis van de verschillende liturgische bewegingen, waarvan de aanzet reeds een eeuw geleden te vinden is, te gaan schetsen. Sinds de tijd van J. Hofstede de Groot en L. J. van Rhijn in Nederland, de Oxfordmovement in Engeland, F. J. Stahl en Möhler in Duitsland, de tijd ook, dat de benedictijn dom. Guéranger zijn *Année Liturgique* schreef, is er veel gebeurd. Bijna alle kerken kenden het aesthetische, het restauratief-romantische (terug naar een ideale tijd), het rubricistische (precies volgens de formuleren), het wetenschappelijk-historische (resourcement) en het bijbels-theologische stadium. Het zou de moeite lonen om aan de hand van deze stadia uit de verschillende kerken series namen bijeen te zetten, en ook te zien hoe juist de grootste theologen zich steeds meer gaan interesseren voor alle problemen betreffende de eredienst. In de wetenschappelijke sector krijgt het onderzoek daarenboven steeds meer het karakter van een gezamenlijk zoeken van alle kerken. Er is en er wordt nog steeds veel materiaal opgedolven, terwijl groeiende oecumenische contacten een licht werpen op de betrekkelijkheid en eenzijdigheid van eigen standpunt. Het wekt geen verbazing, dat in het strikt theologische vlak de discussies zich meer en

<sup>1</sup> A. Kirchgässner, *Die mächtigen Zeichen*, Freiburg 1959, S. 95.

meer gaan bewegen rond de verhouding van woord en sacrament, offer en avondmaal, ambt en kerk, natuur en genade. Het is niet te verwonderen, dat juist in de 'dogmatische' sector de botsingen niet kunnen uitblijven.

2. De discussie tussen Noordmans en Van der Leeuw is wel een klassiek voorbeeld geworden van een dergelijke principiële 'choque des opinions'.

Het is ondoenlijk om hier in enkele woorden een compleet overzicht te geven van de discussie tussen de twee eminente theologen, die elk een geheel eigen theologisch klimaat vertegenwoordigen. We willen alleen antwoord geven op de vraag, of het waar is, dat dit duel een soort binnen-reformatorisch 'gesprek' genoemd kan worden tussen 'Rome' en de reformatie. Men krijgt namelijk weleens de indruk, dat dit in sommige kringen zo gezien wordt.

Het is goed te begrijpen, dat veel Nederlandse theologen, zowel reformatorische als rooms-katholieke, niet steeds precies wisten, wat zij met een grote, diepzinnige, originele en open geest als Van der Leeuw aan moesten vangen. Hij heeft zich dikwijls vaag en dichterlijk uitgedrukt en nooit een systeem uitgebouwd. Psychologie, godsdienstwetenschappen en theologie waren niet altijd even gemakkelijk van elkaar te scheiden als hij sprak of schreef over liturgie. Vooral in de eerste jaren van de 'Liturgische Kring', waarvan hij de grote promotor was, krijgt men wel eens de indruk, dat sommige van zijn denkbeelden een gemis aan christelijke signatuur vertonen<sup>1</sup>. Het streven van Van der Leeuw was, om een kerk die teveel 'luisterkerk' was geworden, terug te brengen tot aanbidding met 'mond en hart'. Hoe hij dat wilde, was hem zelf aanvankelijk misschien nog niet duidelijk. Met enorme energie heeft hij materiaal gedolven uit de eerste reformatie-tijd, uit de oude kerk en uit bijna alle bekende liturgieën. De meest tegenstrijdige invloeden werkten op hem in: zowel de Zwitserse woord-theologie als de Oosterse kerk, zowel de oudere Nederlandse reformatie als Casel, Lietzmann en Cullmann, zowel de modernere filosofie als evangelische en anglicaanse stromingen. Van welke kant hij de dienst-gewoonten in de Hervormde kerk ook benadert, steeds komt hij tot de slotsom van haar eenzijdigheid, van haar gebrek aan eredienst ofwel, wat voor hem hetzelfde is, 'sacramentaliteit'.

De eerste periode van de 'Liturgische Kring', gesticht in 1920, betekent nog een zoeken. Vooral sinds 1930 kan men steeds duidelijker bepaalde gedachtenlijnen onderkennen en gaat zijn zoeken vanuit de perifere zaken steeds meer naar de kern. Door de stichting van 'Kerkherstel' in 1923 wordt hij steeds meer gedwongen een theologische positie te bepalen.

Bij de stichtingsvergadering van 'Kerkopbouw' zei Van der Leeuw: 'Gelovende willen wij reëel zijn; wij leven uit en in de realiteit, uit en in de realiteit van de kerk. Wij zijn niet rooms. Wij hebben geen geopenbaarde dogmatiek, wij kennen geen goddelijke cultus. Maar wij zijn beu van het mediteren, debatteren en oreren óver; wij willen staan voor God, samen, zoals Hij ons zien wil. En samen – in woord en gedachte en daad – belijden. Belijden in de eredienst. Spreken namens God. Spreken tot God. Niet alleen spreken óver God. Belijden in de belijdenis. Wij willen mét

<sup>1</sup> Vgl. J. F. Lescauwat M.S.C., *De liturgische beweging onder de Nederlands Hervormden in oecumenisch perspectief*, Bussum 1957, blz. 90vv.

de grote, oecumenische, met onze eigen symbolen, treden in de grote beweging der Kerk tot God' <sup>1</sup>.

In het rapport, dat vanwege 'Kerkopbouw' in 1933 verscheen over het wezen van de eredienst, worden deze enthousiaste kreten enigermate verduidelijkt <sup>2</sup>. Ik neem hier de samenvatting over zoals Lescrauwaet die geeft <sup>3</sup>: De ontmoeting tussen God en zijn kerk is niet alleen een actueel komen van God, maar steunt op het reeds gekomen zijn van God in de menswording. De kerk heet daarom lichaam van Christus. Het lidmaatschap is niet alleen een toestand, maar ook een ambt, een taak, een delen in het priesterschap van alle gelovigen. God komt in de eredienst tot de mens in prediking, sacrament en gebed. Daar echter dit komen van God het karakter draagt van een offer, moet ook het komen van de gemeente tot deze ontmoeting met God de gestalte van een offer hebben. God geeft zich aan de mens, en de mens brengt het offer van zijn leven aan God. De bediening van prediking en sacramenten is van deze tweezijdige daad de vorm. De eredienst draagt een dramatisch karakter. Zij is de vorm van het leven des geloofs. De eredienst is sacramenteel, in zijn geheel. Ook de prediking is zelfmededeling Gods en dus sacramenteel. De prediking is bediening in het hoorbare, zoals het sacrament in engere zin het is in het zichtbare. Beide soorten tekenen zijn zinnelijke schepselen en dienen slechts om het woord, d.i. de openbaring Gods over te brengen. Het zijn twee vormen van de dienst des Woords, hetwelk is Christus, de openbaring Gods. De Nederlands-hervormde kerk behoeft herstel van liturgie, waarvan zij slechts nog resten heeft. Bij het herstel neme zij een voorbeeld aan die kerken, die beproefd hebben na de Reformatie hun eredienst vast te stellen, en neme zij, evenals de reformatoren, zich allereerst de oud-christelijke eredienst tot norm, terwijl voorts de oecumenische schat der Kerk tot haar beschikking staat.

Van der Leeuws gedachten zijn in dit rapport misschien enigermate gemitigeerd, vooral waar het de verhouding tussen woord en sacrament betreft. Deze wordt in het vage gelaten en men heeft zelfs de indruk van een te gemakkelijke Wortspielerei. Overigens bleek in de volgende jaren uit tal van uitgaven, dat de liturgische beweging met deze ideeën ernst maakte.

3. Nadat Noordmans reeds had opgemerkt, dat het bij de Nederlandse hervorming en de liturgische beweging uiteindelijk gaat om twee opvattingen van eredienst, om tweërlei kerkbegrip, lanceert hij in 1939 zijn frontale aanval <sup>4</sup>. Hij formuleert daarin het groeiende onbehagen, dat in verschillende kringen van de Nederlands-hervormde kerk leeft. Over het algemeen zijn de argumenten die hij bezigt van theologische aard; als buitenstaander zou men zeggen: traditieargumenten vanuit het Nederlandse reformatorische klimaat. Zijn herhaalde bezwaren tegen de cultus als vlucht, als morele vakantiedag 'met gesloten deuren naar het leven', zijn alleen maar reëel in zoverre sacramentele eredienst daartoe ooit aanleiding gegeven heeft en soms nog geeft. Maar zij raken even

<sup>1</sup> *Kerkopbouw*, Zeist 1931, blz. 20.

<sup>2</sup> *Wezen van de Eredienst*, Baarn 1933.

<sup>3</sup> Lescrauwaet, *De liturgische beweging*, blz. 113.

<sup>4</sup> Noordmans, *Liturgie*, Amsterdam 1939.



weinig de kern van de zaak als wanneer men zou beweren, dat de loutere woorddienst aanleiding kan geven tot deïstische ideeën over afwezigheid Gods in deze wereld <sup>1</sup>.

Ook zijn angst voor oosters-orthodoxe invloed, die met geladen woorden als magisch en realistisch te gemakkelijk wordt afgedaan, raakt wegens gebrek aan nuance de kern niet <sup>2</sup>. Al het te snelle gegooi met woorden als ontisch, mystisch en dynamisch realisme (er zou een hele lijst samen te stellen zijn) doet me wel eens denken aan iemand, die met een hamer wil slaan, waarvan hij meent, dat hij van zwaar staal is, terwijl hij in feite van schuimrubber is.

Iets anders is, dat Noordmans wel degelijk de achilleshiel van Van der Leeuw heeft gezien. Hij valt hem aan op zijn opvattingen over woord en sacrament. Men moet op zijn hoede zijn tegen verflauwing van de grenzen tussen 'Rome' en de reformatie, zegt hij <sup>3</sup>. Het sacrament geeft geen plus, maar een minus. Even later betoogt hij dan toch weer dat de opvatting over het sacrament als het levend zichtbare werk Gods eerder oosters dan gereformeerd en rooms klinkt. Gelijk heeft hij, wanneer hij een vervaging van begrippen ziet in Van der Leeuws ideeën over woord en sacrament <sup>4</sup>.

Ook valt hij over het veelvuldig gebruik dat Van der Leeuw maakt van dichtelijke en aesthetische categorieën, die inderdaad de theologische scherpte niet steeds bevorderden <sup>5</sup>.

Waar de zeer scherpzinnige geleerde echter vooral over valt, is Van der Leeuws incarnatieopvatting, d.w.z. zijn ideeën over Gods heilsbestel tussen hemelvaart en parousie. Hij stelt zeer scherp, steeds weer in andere vorm, het 'entweder-oder', dat de consequent doorgetrokken woordtheologie zo typeert. 'Wij stuiten in de waardeering der incarnatie telkens op de neiging om het gebied van den geest, d.i. van de geestelijke vernieuwing, te verwisselen voor dat van de natuur, d.i. van de natuurlijke ontplooiing' <sup>6</sup>. De Geest ritselt niet mysterieus door de wereld. Het offer is vleeswording, dat is kribbe en kruis. 'Maar niet zulk eene, die door de superstitie in de ceremonieën van de Kerk dadelijk na de apostelen reeds spoedig weer tot oblatie zou worden en in den cultus haar verlenging zou zoeken, maar een Incarnatie die aan het slot van den bijbel aan den laatst overgebleven apostel den uitroep ontlokte: Kom, Heere Jezus!' <sup>7</sup> Het dilemma is: ofwel het verkeer tussen woord en geloof, ofwel incarnatie en aanbidding met terugkeer naar het mysterie. Vanuit deze stellingname, die in de wijze van brengen soms aan de grens van een angstneurose schijnt te komen – *salva reverentia* –, behandelt Noordmans de gedachten door Van der Leeuw ontplooid betreffende Gods tegenwoordigheid, het offer, het ambt en de Kerk.

4. Door de oppositie gedwongen, zich steeds duidelijker uit te spreken, heeft Van der Leeuw in 1940 in *Liturgiek*, maar vooral in *Sacraments-theologie* van 1949, zijn ideeën tesamen geplaatst.

Hoewel hij bij Calvijn terecht een groot begrip voor de reële tegen-

<sup>1</sup> Vgl. Noordmans, *Liturgie*, blz. 83 en 133.

<sup>2</sup> o.c., blz. 66-68.

<sup>3</sup> o.c., blz. 45.

<sup>4</sup> o.c., blz. 55, 57vv.

<sup>5</sup> o.c., blz. 59 over 'liturgische wellust'.

<sup>6</sup> o.c., blz. 152, in een aanhaling uit W. J. Aalders, *De Incarnatie*, 1933, blz. 415v.

<sup>7</sup> o.c., blz. 167.

woordigheid van God ontdekt en ook voor het sacrament als mysterion, zijn toch voor deze reformator lichamelijkheid en stoffelijkheid slechts hulpmiddelen 'uit bittere noodzaak'. Ondanks zijn dialectiek houdt Calvijn *theologia gloriae* en *theologia crucis* te ver uiteen, te weinig in een spanning tegenover elkaar. Er bestaat een te grote scheiding tussen de 'nieuwe werkelijkheid' van de ten hemel gevaren Heer en het eschaton enerzijds met de aardse tussentijd anderzijds. God is te zeer prediker van de nieuwe werkelijkheid, maar er is geen sprake van doorwerking van de incarnatie naar een totalitaire herschepping<sup>1</sup>. De sterk-uitgewerkte spiritualistische pool van Calvijns dialectiek is, mede door zwingliaanse invloeden, in de Nederlandse reformatie sterk verabsoluteerd. Vandaar, dat het antieke sacramentsbegrip naar één zijde is omgebogen en geheel in het cognitieve vlak van de boodschap ligt.

De tegenovergestelde ombuiging vindt Van der Leeuw in de rooms-katholieke theologie. Daar is het sacrament in handen van het hiërarchische priesterschap gevallen en tezeer 'verdinglicht'. De transsubstantiatie is daarvan het duidelijkste voorbeeld. De rooms-katholieke opvatting heeft geleid tot theurgie en evocatie van de godheid in antiekheidense zin. Zij heeft tevens tezeer op de eindtijd willen anticiperen<sup>2</sup>. In de extreme woord-theologie is teveel de nadruk gelegd op 'Het Woord is vlees geworden', terwijl aan de andere, de rooms-katholieke zijde, de vleeswording teveel is geaccentueerd. Hij sluit zich derhalve aan bij Luther, waar die zegt, dat de sacramentalisten God op aarde hebben willen binden, maar de spiritualisten Hem op zijn zetel in de hemel trachten vast te snoeren<sup>3</sup>.

Van der Leeuw gelooft in een derde weg en hij meent die gedeeltelijk terug te kunnen vinden in de oosterse liturgie, die hij naar zijn smaak enigszins idealiseert<sup>4</sup>.

De christelijke eredienst speelt zich af in het sacramentele vlak van woord en sacrament. De eredienst heeft de vorm van een ontmoeting volgens de principes van de menswording<sup>5</sup>. De incarnatie wil zeggen 'dat de grondvorm van het geloofsleven niet iets „geestelijks” is in tegenstelling tot iets materieels. Het wil integendeel zeggen – en het is goed daar allen nadruk op te leggen – dat het nieuw in Christus geschonken leven onze gehele menselijkheid raakt. De Incarnatie is een fysiek gebeuren, niet als tegengesteld aan geestelijk, maar als concreet psychofysisch... En het gebeuren, waardoor de Incarnatie ons leven raakt en omvormt, zal dus evenzeer een concreet psychofysisch proces moeten zijn. Dat dit proces tevens een geloofsproces is, spreekt al evenzeer vanzelf, aangezien er geen betrekking tot Christus kan bestaan buiten het geloof...' <sup>6</sup>.

In de geest van de mysteriën-theologie van Maria-Laach en ook met een beroep op de ideeën van Cullmann tracht hij dan tot een synthese te komen van een 'ontmoetingstheologie'. Daarin heeft het sacrament een centrale plaats of liever: de ontmoeting *is* sacramenteel. Daarin is het

<sup>1</sup> G. van der Leeuw, *Sacramentstheologie*, Nijkerk 1949, blz. 82.

<sup>2</sup> *Sacramentstheologie*, blz. 70 vv.

<sup>3</sup> *Sacramentstheologie*, blz. 78.

<sup>4</sup> *Sacramentstheologie*, blz. 75.

<sup>5</sup> *Liturgiek*, Nijkerk 1940 (<sup>2</sup>1946), blz. 14, 17.

<sup>6</sup> *Sacramentstheologie*, blz. 224.

woord verdisconteerd: niet alleen als prediking gezien, maar ook als het woord, dat de daad en het gebaar, resp. 'de elementaire levenshandeling', maakt tot dragers van de waarachtige tegenwoordigheid van Christus' verlossingswerk; tot Gods handelen met ons en ons ontmoeten in het geloof. 'Hij roept ons schamel hanteren met brood en wijn en water en woord, en het roepend maakt Hij het tot zijn daad'. Door het woord en in de Geest worden zij 'verschijningsvormen' van het oerfeit van het Christus-mysterie <sup>1</sup>. Zij zijn in zekere mate verwijzend naar het eschaton en brengen *nu* de Kerk aan het licht.

Vanuit deze gedachtegang is het ook acceptabel te maken, hoe wij door het avondmaal, dat van origine offermaaltijd is, deel krijgen aan het offer van Christus. De keerzijde aan de kant der kerk is, 'dat de offerhandeling voor ons, die haar, al bedienend en bediend wordend, verrichten, een offer van ons leven betekent, waarvan het brengen der gaven in natura of geld wederom een symbool is...' <sup>2</sup>.

Dit houdt ook een priesterambt in, verbijzondering van het priesterschap der gelovigen. De plaats, waar de Nederlands-hervormde kerk haar intrede behoort te doen in de eredienst, ligt derhalve op het kruispunt van verkondiging en liturgie <sup>3</sup>. In *Liturgiek* heeft hij het kader opgesteld, waarbinnen deze eredienst zich voltrekt.

5. Van der Leeuw heeft met zijn ideeën velen tot nadenken gebracht en zeer velen geïnspireerd. Ook in kringen van rooms-katholieke theologen stimuleerde hij de bezinning op de sacramentele waarde van het woord en op de verhouding van woord en sacrament.

In het algemeen zoekt men een meer existentiële kijk op het sacramentele gebeuren en de sacramentele ontmoeting. Zijn visie speelde een rol bij de groeiende aandacht voor het verband tussen het algemeen priesterschap van alle gedoopten en het priesterambt, bij het zoeken naar een betere verklaring van de mis als offer en als maaltijd en naar een vertaling van het scholastieke substantiatiebegrip in moderne terminologie. De liturgische beweging in katholiek Nederland dankt aan hem verschillende ideeën, terwijl zijn gehele denkwijze een opmerkelijke overeenkomst vertoont met de 'nouvelle theologie'.

Van der Leeuw heeft ook een grote bijdrage geleverd voor een oecumenische theologie. Via zijn oeuvre hebben verschillende reformatorische ideeën de katholieke theologie bevrucht. Toch is hij allerm minst rooms-katholiek, en de reacties die hij opriep zijn dan ook niet te beschouwen als protest tegen een bruggehoofd van 'Rome' binnen de reformatie.

Hij denkt reformatorisch, maar heeft zich aan geen van de reformatorische tradities als de enig ware gebonden. Hij is geen scholasticus, maar staat open voor iedere traditie, waarin hij een authentiek-bijbelse stroming meent te ontdekken. Uitgaande van de huidige situatie binnen de Hervormde kerk vergelijkt hij deze met de oorspronkelijke inzet van de reformatie (d.i. de verschillende reformatorische stromingen), daarna met de oudste vormen van eredienst en ten slotte met gegevens van andere christelijke gemeenschappen. De uiteindelijke grondnorm noemt

<sup>1</sup> *Sacramentstheologie*, blz. 249, 255 v.

<sup>2</sup> *Sacramentstheologie*, blz. 293, 295.

<sup>3</sup> *Liturgiek*, blz. 25.



hij het 'door de Heer gebodene' <sup>1</sup>. Hij heeft het principe van de reformatoren overgenomen, om eigen leer en eredienst steeds weer te toetsen aan de gegevens van de oude kerk en vooral ook aan de laatste bijbelstudies. Tegen Noordmans zegt hij dan ook eerlijk, dat de consequentie van een op dergelijke fundamenten rustende liturgische beweging een nieuwe hervorming is, zij het volgens de principes van de reformatie <sup>2</sup>.

Dit alles is natuurlijk bovenmate verademend, maar men kan anderszijds begrijpen, dat het velen beangstigt. Men kan zich nl. terecht afvragen, waar precies zijn laatste norm ligt. Binnen welk raam zoekt Van der Leeuw uiteindelijk zijn materiaal? Wat is precies zijn criterium? Tegenover een te particularistisch-kerkelijk criterium, dat zich op de Nederlandse vaders, de martelaren of het Nederlandse volkskarakter beroept, vervalt hij in een ander uiterste. Men zou kunnen menen, dat hij in feite het principe van Vincentius van Lerinum aanhoudt en als norm neemt: 'quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est, hoc est vere proprieque catholicum'. Daar tegenover zal hij stellen, dat hij dit alleen houdt, in zoverre het volgens de bijbel is, die weer – naar zijn zeggen – geen dienstboek is.

Waarom betoogt Van der Leeuw bijv. eerst, dat ziekenzalving in de apostolische tijd als sacrament of *sacramentale* bestond, terwijl hij er zich later in een paar woorden van afmaakt <sup>3</sup>? Wat is zijn principe van ordening ten aanzien van alle min of meer sacramentele gegevens uit het Nieuwe Testament? Waar ligt precies het criterium of iets sacrament ofwel *sacramentale* is? Een volgende, hem nog onbekende historische of bijbelse studie zou misschien allerlei veranderingen teweeg kunnen brengen. Cullmann, J. Jeremias, Daniélou en anderen, vaak maar al te onbekend in Nederland, hebben ons geleerd, dat wij uit de apostolische tijd nog maar zeer weinig weten. Zeker is, dat men toen veel 'sacramenteler' dacht dan wij.

De rooms-katholiek zal van Van der Leeuw kunnen leren, dat door de scholastieke behoefte om geheel het openbaringsgegeven voor eens en voor altijd 'in te blikken' in termen van een tijdsgebonden wijsgerig systeem, het bijbelse sacramentsbegrip soms op het randje van de dood was. Een te strak systeem betekent de dood; en in de reformatie betekende, naar rooms-katholiek inzicht, een te eng-spiritualistisch gesteld geloofsprincipe evenzo een minimalisering van het sacrament.

6. Anderzijds is het begrijpelijk, dat Noordmans tegenover Van der Leeuw vaste grond zoekt op stevige Nederlands-calvinistische bodem, zelfs op gevaar af ook van Luther nog een Nederlands-hervormd denker te maken. Men kan zijn beschuldiging, dat Van der Leeuw 'syncretistische' neigingen heeft, terdege aanvoelen. Eredienst en theologie mogen, volgens de woorden van Van der Leeuw zelf, geen zaak zijn van smaak. Bij de bepaling van wat wezenlijk en wat bijkomstig is mag dit zeker geen rol spelen. Bij de mengeling van Luthers ideeën over het 'kreftige Wort', de Laach-se mysteriethologie, een vervaagd pusey-aans kerkbegrip en een modern symbool-begrip heeft de smaak, naar het ons voorkomt, hier

<sup>1</sup> *Liturgiek*, blz. 19-20.

<sup>2</sup> *Liturgiek*, blz. 28.

<sup>3</sup> *Sacramentstheologie*, blz. 129 en 317.

en daar een te grote rol gespeeld. Met name hebben de theorieën van Casel, die eveneens een grote rol speelden, hun zeer zwakke zijden, ook wetenschappelijk gezien. Ook Casel heeft zijn vaderteksten gezocht vanuit een bepaald idee, dat hem voor ogen stond. We behoeven trouwens Van der Leeuw niet te vertellen, dat men *de* bijbel en *de* oude kerk, evenmin als *de* reformatie of *de* rooms-katholieke kerk vanuit een enkel dogmatisch grondprincipe kan beoordelen – laat dat ene idee dan nog zo bijbels zijn. Door de te syncretistische neiging van Van der Leeuw is uiteindelijk het sacramentsbegrip niet tot helderheid gekomen, evenmin als de verhouding van woord en sacrament. De grens tussen psychologische symboolactiviteit en sacramentele symboolwerking is vervaagd, hoewel zij – naar katholiek inzicht – wel degelijk iets met elkaar te maken hebben. Ook de ‘tegenwoordigheid Gods’ en ‘tegenwoordigheid van het oermysterie’ bleef in de discussie tot op heden de aanleiding tot eindeloze verwarring.

Iets dergelijks valt te zeggen over het offerkarakter van het avondmaal en van het ambt.

Bij de keuze, wat vanuit de oude kerk of vanuit andere liturgieën hersteld dient te worden en wat niet, komt alweer dezelfde vraagstelling naar voren. Wat is het criterium, waarmee Van der Leeuw beoordelen wil, in hoeverre een bepaalde groei binnen de kerk authentiek is of niet? In hoeverre was het de Geest, die een bepaalde groei leidde, en in hoeverre was het de ongehoorzaamheid aan het woord Gods? Was de grotere organisatie van het ambt en de groei van een hiërarchie, zeker in minder democratische tijden, een scheefgroeien of een door de Heer gewilde noodzaak?

Moeten de ideeën van Van der Leeuw over de incarnatie ook op de kerk worden toegepast en in hoeverre? Naar rooms-katholiek inzicht ligt hier de voornaamste kritiek op Van der Leeuw. Hij mist een heldere ecclesio-logie, waarin zijn leer over de incarnatie had moeten uitmonden en waarin het verband tussen de historische continuïteit en het werk van Woord en Geest in het *nu* tot een synthese hadden moeten komen. Van daaruit had hij dan ook tot een scherpere grensbepaling voor de liturgische beweging kunnen komen.

De rooms-katholiek, die Van der Leeuw beslist niet naar ‘Rome’ toe wil praten en die anderzijds dankbaar is, dat Van der Leeuw ook hem gegeven is, voelt zich wat betreft deze grensbepaling en dus wat betreft het kerkbegrip in het onzekere. Hij verdenkt deze zeer erudiete en begeesterde geleerde van een zekere plurivalentie ten opzichte van bijbel, oude kerk, reformatie en de kerken, met als gevolg, dat tóch zijn persoonlijke – overigens goede – smaak hier en daar laatste criterium was. Hoe verkwikkend de doorbraak door rooms-katholieke en reformato-rische scholastieke begrippen ook moge zijn, hij mist toch vaak helderheid van uitdrukken.

De theologische wereld doet vaak aan een onchristelijk Babel denken. Er moet gezocht worden naar een gemeenschappelijke taal, die helder is. Van der Leeuws oproep tot een derde weg moeten wij, ieder vanuit zijn eigen theologische wereld, serieus nemen. Dat dit niet gemakkelijk is, blijkt uit het feit, dat de discussie tussen Van der Leeuw en Noordmans vrijwel is doodgelopen, ofwel dreigt te verzanden in détailkwesties. Ook

de rooms-katholiek gelooft niet in het entweder-oder, zoals dat door Noordmans is geformuleerd. Hij meent uit het brede spoor, door Van der Leeuw in de Nederlands-hervormde kerk achtergelaten, te mogen opmaken, dat velen het daar met hem eens zijn. Hij weet ten slotte ook, dat het in de toekomst nog wel eens zo zal zijn, dat voor een Van der Leeuw een Noordmans nodig is om verder te komen op weg naar een werkelijk oecumenische theologie.

*Groningen*

L. G. M. ALTING VON GEUSAU

## *Doperse leiders in de Hervormingstijd*

### OVERZICHT VAN BELANGRIJKE PUBLICATIES DER LAATSTE VIJF JAAR

De Reformatie der zestiende eeuw kan er zich op beroemen, een aantal figuren van meer dan gewoon formaat te hebben voortgebracht. Ook de Doperse beweging, ontstaan vrijwel gelijktijdig met, of in ieder geval kort na, de Hervorming, heeft haar voormannen gehad. In Zwitserland, waar het Anabaptisme, zoals de beweging ook wel genoemd wordt, ontstaan is, waren dat Conrad Grebel, Felix Mantz, Andreas Castelberger en Jörg Blaurock. Voor Zuid-Duitsland dient melding te worden gemaakt van Balthasar Hubmaier, Hans Denck en Pilgram Marbeck; voor Oostenrijk van Hans Hut. In Tirol moeten met name Jakob Huter en Peter Riedemann tot de leiders van de daar gevestigde groeperingen worden gerekend. En in de Nederlanden zijn het vooral de gebroeders Obbe en Dirk Philips, Menno Simons en Leenaert Bouwens geweest, wier optreden van grote en blijvende betekenis geweest is.

In deze bijdrage zal een overzicht worden gegeven van studies over doperse leiders in de Hervormingstijd. Omdat er te rekenen viel met de, uiteraard beperkte, plaatsruimte, kan dit overzicht geen aanspraak maken op volledigheid. Zo zullen slechts die publikaties worden genoemd, die van wezenlijk belang voor de onderzoeker zijn. De verleiding was groot om te wijzen op de stroom van geschriften, die sedert 1945 op dit gebied verschenen zijn, maar hier moest om de genoemde reden van worden afgezien. Ik heb mij dan ook moeten beperken tot de produktie der laatste vijf jaar, voor zover die betrekking heeft op tijdgenoten van de reformatoren; de tweede helft der zestiende eeuw, strikt genomen nog behorend tot de Hervormingstijd, ofschoon aanzienlijk minder boeiend dan de eerste helft, is buiten beschouwing gelaten.

Ter wille van de duidelijkheid zullen eerst dissertaties en andere boekwerken worden genoemd. Dan volgt een opsomming van tijdschrift-artikelen in binnen- en buitenlandse periodieken. Ook zullen enkele studies-in-voorbereiding worden aangekondigd, waarvan de verschijning binnen afzienbare tijd kan worden tegemoetgezien. Ten slotte heb ik gemeend, ook een aantal publikaties te moeten noemen, waarin de houding der leidende hervormers ten opzichte van de dopers wordt uiteengezet. In biografieën en werken van algemene aard kan men hierover wel het een en ander lezen, maar afzonderlijke studies over dit onderwerp zijn er maar weinig.



1. T. Bergsten, *Pilgram Marbeck und seine Auseinandersetzung mit Caspar Schwenckfeld*. Overdruk uit *Kyrkohistorisk Årsskrift* (1957-1958). Uppsala, 1958.

Pilgram Marbeck (1495?-1556) was een vooraanstaande figuur onder de dopers in Zuid-Duitsland en de Elzas. Behalve over organisatorische talenten beschikte hij over een helder verstand. De talrijke geschriften, die hij heeft nagelaten – Marbeck was een zeer vruchtbaar schrijver – getuigen daarvan op ondubbelzinnige wijze. Met deze studie verwierf Torsten Bergsten, thans docent aan Betel Seminarium der Zweedse Baptisten in Stockholm, in 1955 het licentiaat in de theologie aan de universiteit van Uppsala, Zweden. In het eerste gedeelte gaat het over Anabaptisme en Spiritualisme en hun onderlinge verhouding. Vervolgens schetst Bergsten de contacten tussen Marbeck en Schwenckfeld, die tot de uitgave van geschriften over en weer aanleiding gegeven hebben. In het laatste gedeelte gaat hij dieper in op de theologische geschilpunten der beide opposanten met betrekking tot de erfzonde, zwaard en overheid, woord en ambt, de sacramenten, de christologie en de verhouding kerk-gemeente. – Een gedegen studie over een beslissende periode in het leven en denken van deze ‘Menno Simons van het Zuiden’.

2. H. G. Fischer, *Jakob Huter, Leben, Frömmigkeit, Briefe*. Newton, 1956.

Jakob Huter († 1536) is de stichter van een doperse groepering, die naar hem genoemd is en die is blijven voortbestaan tot op de huidige dag, voornamelijk in de Verenigde Staten van Amerika. De volgelingen van Huter leefden en leven in gemeenschap van goederen en onderscheid(d)en zich daarin van hun geestverwanten. Huter was aanvankelijk leider van een doperse gemeente in Tirol, Oostenrijk, maar migreerde later naar Moravië. Daar organiseerde hij een hechte broederschap en stichtte hij een aantal ‘Bruderhöfe’. Hij stierf de dood van een martelaar te Innsbruck in 1536. Hans Georg Fischer, Luthers predikant te Wenen, promoveerde aan de universiteit aldaar in 1949 tot doctor in de theologie op een proefschrift over Huter. Dit proefschrift is nu door het Mennonite Publication Office te Newton, U.S.A., in druk uitgegeven. Ook dit boek valt in drie gedeeltes uiteen. Eerst wordt het leven van Huter uitvoerig en overzichtelijk beschreven. Dan volgt een hoofdstuk over de denkbeelden van Huter m.b.t. de begrippen rechtvaardiging, doop, avondmaal en gemeente. In het derde en laatste gedeelte zijn de acht brieven van Huter opgenomen, die nog voorhanden zijn en die in de jaren 1533-1535 werden geschreven. De auteur kan met deze studie worden gefeliciteerd; ongetwijfeld hebben wij hier de definitieve verhandeling over Jacob Huter en zijn levenswerk voor ons.

3. P. Kawerau, *Melchior Hoffmann als religiöser Denker*. Haarlem, 1954.

Melchior Hofmann (1495?-1543), eerst een overtuigd aanhanger van Luther, later sympathiserend met Zwingli en Bucer (avondmaalsopvat-

ting!), ging in 1530 te Straatsburg tot de dopers over. Vandaar ging hij naar Emden, waar hij een grote aanhang verkreeg en driehonderd personen doopte. Hofmann stierf in 1543 te Straatsburg, gedesillusioneerd en ontgoocheld, na een gevangenschap van tien jaar. Hij is wel de vader van het Anabaptisme in de Nederlanden genoemd (S. Cramer, 1909). Bij Hofmann treden de eschatologie en de apocalyptiek sterk op de voorgrond. M. van Rhijn heeft er reeds in 1920 op gewezen, dat Menno Simons door Hofmann is beïnvloed. Het boek van Peter Kawerau is de belangrijkste studie over Hofmann sedert 1883 (W. Leendertz) en 1885 (F. O. zur Linden). Omdat het eigenlijk buiten ons tijdsbestek valt, moge met deze aankondiging worden volstaan.

4. J. J. Kiwiet, *Pilgram Marbeck, ein Führer der Täuferbewegung im süddeutschen Raum*. Kassel, 1957.

Hier hebben wij een tweede belangrijke verhandeling over Marbeck voor ons, deze keer van de hand van Jan J. Kiwiet, con-rector aan het seminarie der Unie van Baptistengemeenten in Bithoven. Kiwiets doctors-dissertatie (Zürich, 1955) begint met een terugblik op het onderzoek naar de oorsprong en het wezen van het Anabaptisme in de laatste honderd jaar, terwijl in een tweede hoofdstuk de vraag naar de theologie van de dopers aan de orde wordt gesteld. In de hoofdstukken 3 en 4 wordt de levensgeschiedenis van Marbeck verteld, waarvan het oponthoud in Straatsburg (1530-1532) als de belangrijkste periode moet worden gezien. In de hoofdstukken 5 tot en met 8 geeft Kiwiet een boeiende beschrijving over het ontstaan en het karakter van de doperse beweging in Zuid-Duitsland. Hij ziet die beweging als niet-direct-afhankelijk van het Zwitserse Anabaptisme, maar als een zelfstandige stroming met een eigen karakter door de prediking en de geschriften van Denck, Hut en Marbeck. Veruit het belangrijkste gedeelte is dat over de theologie van de Marbeck-kring (hoofdstukken 9 tot en met 12). Hierin wordt achtereenvolgens gehandeld over de verbondsgedachte en het verschil tussen 'oud' en 'nieuw'; de verbondsgemeente, haar bijeenvergadering en gemeenschapsleven; de problematiek betreffende de doop; en over de mens buiten het nieuwe verbond. Een korte samenvatting, een uitvoerige bibliografie van bronnen en literatuur en een plaats- en namenregister completeren het geheel. Niemand, die zich met het Anabaptisme in het algemeen en met dat in Zuid-Duitsland en de Elzas in het bijzonder bezighoudt, kan aan het verrassende en van oorspronkelijkheid getuigende boek van Kiwiet voorbijgaan.

5. E. Krajewski, *Leben und Sterben des Zürcher Täuferführers Felix Mantz*. Kassel, 1957.

Dit boek, als het vorige een doctors-dissertatie (Zürich, 1956), handelt blijkens de ondertitel over 'die Anfänge der Täuferbewegung und des Freikirchentums in der Reformationszeit'. Welnu, in het ontstaan dier beweging heeft de jonge Felix Mantz (1500?-1527) uit Zürich een belangrijk aandeel gehad. Moest de Züricher kerkhistoricus Fritz Blanke in 1953 verklaren: 'Eine wissenschaftliche Biographie von Felix Mantz fehlt noch', thans heeft Ekkehard Krajewski gezorgd voor een alleszins aan-

vaardbare beschrijving van diens leven en werken. Dit stemt temeer tot verheugenis, omdat de studie van Harold S. Bender over Conrad Grebel (Goshen/Ind., 1950) nu een waardige tegenhanger en in zekere zin een noodzakelijke correctie heeft gekregen. Mantz en Grebel hebben, met nog enkele anderen, in 1525 te Zürich de eerste doperse gemeente gesticht. Mantz, oorspronkelijk een vriend en medestander van Zwingli, begon zich in de jaren 1523-1524 van de Zwitserse reformator te distancieren. Weinige jaren later, op 5 januari 1527, werd hij met medeweten en instemming van Zwingli en Judae in de Limmat verdronken als het eerste slachtoffer van wat wij in paradoxale bewoordingen 'evangelische on-verdraagzaamheid' zouden kunnen noemen. Krajewski heeft op verdienstelijke wijze het dikwijls bijna ontoegankelijke bronnenmateriaal verwerkt en gerangschikt. De stof is over een twaalfstal hoofdstukken verdeeld, waarvan de eerste zes de voorgeschiedenis van het Anabaptisme in Zürich belichten en de andere zes de eerste jaren van de doperse beweging in stad en kanton (1525-1527) behandelen.

6. J. C. Wenger (ed.), *The Complete Writings of Menno Simons (c. 1496-1561)*. Scottdale/Pa., 1956.

Menno Simons is wel eens de grootste figuur genoemd, die de gehele doperse beweging der zestiende eeuw heeft voortgebracht (H. S. Bender, 1936). Daarmee is zeker niet teveel beweerd. Menno toch heeft het Anabaptisme in de Nederlanden gered door zijn optreden tegen de geestdrijvers, die te Münster in het Westfaalse in de jaren 1534-1535 een aards koninkrijk wilden stichten. Hij heeft de beweging na zijn uittreden in 1536 met vaste hand in geregelde banen geleid, het werk georganiseerd, oudsten aangesteld, bijeenkomsten voorgezeten, gemeenten gesticht, doop en avondmaal bediend, enz. Voorts heeft hij een groot aantal geschriften van verschillende aard en kwaliteit het licht doen zien, die in omvang alleen door die van Marbeck worden overtroffen. Zij werden door zijn volgelingen met graagte gelezen, omdat zij te rechter tijd verschenen en in een bestaande behoefte bleken te voorzien. De Engelse vertaling van Menno's werken is de beste, die tot dusver verschenen is. Zij is gebaseerd op de Nederlandse uitgave van 1681 (Amsterdam) en wordt voorafgegaan door een korte levensbeschrijving van de hand van Harold S. Bender. De vertaling is van de calvinist Leonard Verduin, een Nederlander van origine. Verduin heeft niet alleen de Engelse uitgave van 1871 (Elkhart/Ind.) geraadpleegd, maar ook enkele brieven en geschriften opgenomen, die in geen enkele andere uitgave van Menno's werken voorkomen: gebeden, een antwoord aan de aartsketter David Joris, een schrijven aan de gelovigen in Pruisen, de besluiten van Wismar (1554) en nog een paar tractaten. De uitgave kwam tot stand onder verantwoordelijkheid van John Christian Wenger; hij schreef een inleiding op elk der geschriften van Menno en voorzag de tekst van belangrijke en dikwijls verhelderende aantekeningen. Het boek werd gedrukt bij de Herald Press in Scottdale/Pa., op goed papier. Het is in linnen band gebonden en doet het verlangen naar een volledige uitgave van Menno's werken in modern Nederlands groeien.



1. T. Bergsten, 'Two Letters by Pilgram Marpeck', *The Mennonite Quarterly Review*, XXXII, 1958, pp. 192-210.

Bergsten geeft de oorspronkelijke tekst van een tweetal brieven van Marbeck, die, met nog meer brieven en tractaten van Marbeck en zijn geestverwanten, in de Burger-Bibliotheek te Bern in 1955 als bij toeval werden ontdekt. De eerste brief draagt als opschrift: 'Von der innerlichen Kirche'; de tweede is getiteld: 'Von der Menschheit Christi'. De tekst van de beide brieven wordt voorafgegaan door een Engelse vertaling, die echter meer het karakter van een parafrase draagt.

2. J. A. Brandsma, 'Menno Simons over doop en avondmaal', *Vox Theologica*, XXIX, 1958-1959, blz. 144-151.

Brandsma wil slechts een uiteenzetting van Menno's opvattingen over doop en avondmaal geven. Zijn bijdrage is dus geen beoordeling van diens denkbeelden, noch een verhandeling over de wijze, waarop Menno die verkregen heeft. Hij heeft daarbij vooral het *Fundamentboek* van 1539, Menno's hoofdwerk, geraadpleegd en zet aan zijn betoog de nodige kracht bij door te verwijzen naar wat andere onderzoekers over dit onderwerp geschreven hebben.

3. C. J. Dyck, 'The Christology of Dirk Philips', *The Mennonite Quarterly Review*, XXXI, 1957, pp. 147-155.

In deze studie maakt Dyck het aannemelijk, dat Dirk Philips door het lezen van de geschriften van Melchior Hofmann gekomen is tot de opvatting, dat Christus 'in Maria virgine conceptus, factus et natus' is geworden. Dat de mening van Philips niet representatief zou zijn voor de denkbeelden van de dopers in die dagen, moet echter worden betwijfeld. De dopers in het Noorden, in ons eigen land en ten oosten van Eems en Elbe, zijn allen aanhangers geweest van de heterodoxe opvatting van Melchior Hofmann, Menno Simons en Dirk Philips.

4. W. Keeney, 'Dirk Philips' Life', *The Mennonite Quarterly Review*, XXXII, 1958, pp. 171-191.

Keeney begint met de achtergrond en opleiding van Philips te schetsen. Vervolgens gaat hij in op diens verhouding tot Jan van Leyden c.s., die afwijzend was en beschrijft zijn contacten met Menno Simons, die vriendschappelijk waren en van blijvende aard. Omstandig wordt verhaald, hoe hij op uitnodiging van het 'verbond van vier steden' (Franeker, Dokkum, Harlingen en Leeuwarden) in 1565 getracht heeft, de tegenstellingen tussen 'partijen' te overbruggen.

5. W. Keeney, 'The Writings of Dirk Philips', *The Mennonite Quarterly Review*, XXXII, 1958, pp. 298-306.

Deze bijdrage is weinig meer dan een samenvatting van de voortreffelijke inleiding van dr. F. Pijper op het nagelaten werk van Philips in deel X van de *Bibliotheca Reformatoria Neerlandica* ('s-Gravenhage, 1914). Toch is deze samenvatting van belang; Keeney heeft nl. twee

manuscripten onderzocht, die niet in de uitgave van dr. Piipper voorkomen. Het eerste ms. is een tractaat over de afzondering of mijding, het tweede een fragment van een brief aan de doper Anton van Keulen.

6. J. J. Kiwiet, 'The Life of Hans Denck (ca. 1500-1527)', *The Mennonite Quarterly Review*, XXXI, 1957, pp. 227-259.

Dit artikel is het eerste gedeelte van Kiwiet's BD-treatise, geschreven voor de faculteit van het Baptist Theological Seminary in Rüschlikon-Zürich, Zwitserland (1954), in zekere zin te beschouwen als een 'Voorarbeit' van zijn studie over Marbeck. Kiwiet levert een belangrijke bijdrage tot het ontstaan en de uitbreiding van de doperse beweging in Zuid-Duitsland en toont aan, dat het Anabaptisme in die streken een eigen gelaat vertoont. De beschuldiging, als zou Denck meer spiritualist dan doper zijn geweest, wordt met kracht van de hand gewezen.

7. J. J. Kiwiet, 'The Theology of Hans Denck', *The Mennonite Quarterly Review*, XXXII, 1958, pp. 3-27.

Hier hebben we het tweede gedeelte van Kiwiet's BD-treatise voor ons liggen. Achtereenvolgens wordt gesproken over het Woord Gods, de gehoorzaamheid van de mens, de navolging van Christus, de gemeente van gelovigen en de invloed van Dencks theologie. Kiwiet heeft de geschriften van Denck ijverig bestudeerd en diens persoon in een geheel nieuw daglicht geplaatst. Hij heeft een uitstekende bijdrage geleverd tot de doperse theologie, die, zoals onlangs nog door Robert Stupperich (1958) geconstateerd werd, tot nu toe wel wat stiefmoederlijk behandeld is.

8. W. Klassen, 'Pilgram Marpeck in Recent Research', *The Mennonite Quarterly Review*, XXXII, 1958, pp. 211-229, 248.

Een wel bijzonder instructief betoog over boeken en artikelen van recente datum, die zich met de figuur van Pilgram Marbeck bezighouden. Klassen bespreekt allereerst een tweetal artikelen over Marbeck in het *Archiv für Reformationsgeschichte*, XLVII (1956). Het eerste van de twee is van de Duitse Mennoniet Heino Fast en draagt de titel: 'Pilgram Marbeck und das oberdeutsche Taufertum. Ein neuer Handschriftenfund'. Het tweede artikel werd geschreven door Frank Wray; het houdt zich bezig met Marbeck's *Vermanung* van 1542, volgens Wray een revisie en vertaling van het geschrift *Bekennnisse van beyden Sacramenten, Doepe unde Nachtmale* (1533, van de bekende Münsterse doper Bernt Rothmann. Voorts wijdt Klassen grote aandacht aan wat Kiwiet en Bergsten in hun dissertaties (resp. 1957 en 1958) over Marbeck weten te vertellen.

9. F. C. Peters, 'The Ban in the Writings of Menno Simons', *The Mennonite Quarterly Review*, XXIX, 1955, pp. 16-33.

Peters begint met te zeggen, dat Menno's standpunt inzake de tucht een onderwerp is, dat in de geschiedenis van de dopers dikwijls aanleiding tot meningsverschillen heeft gegeven. Hij laat vervolgens zien, hoe Menno getracht heeft, in deze aangelegenheid recht te doen aan het getuigenis van de Schrift. Ook gaat hij in op de vraag, hoe en waarom de tucht diende te worden gehandhaafd en welke personen naar het oordeel van Menno moesten worden uitgesloten.

10. J. A. Brandsma, 'Anabaptistica Frisica. Nije publikaesjes oer Durk Filips', *It Beaken, tydskrift fan de Fryske Akademy*, XXI, 1959, bls. 242-247.

Geen oorspronkelijke studie, maar een bespreking van de nieuwste publikaties over de Friese doper Dirk Philips van Leeuwarden, t.w. de beide artikelen van Keeney over het leven en de geschriften van Philips en de uiteenzetting van Dyck over diens christologie.

#### ENKELE STUDIES-IN-VOORBEREIDING

1. J. A. Brandsma, *Menno Simons van Witmarsum, voorman van de doperse beweging in de lage landen*.

De eerste levensbeschrijving van Menno in eigenlijke zin voor het Nederlandse taalgebied. Het boek zal een apart hoofdstuk aan Menno's gemeentebesouwing wijden en voorts een zeer uitvoerige literatuurlijst bevatten.

2. W. Klassen, *The Hermeneutics of Pilgram Marbeck*. Doctors-dissertatie voor Princeton Theological Seminary Princeton/New Jersey.

Het gaat in dit proefschrift voornamelijk over de verhouding Oude Testament en Nieuwe Testament in de geschriften van Marbeck.

3. H. W. Meihuizen, *Bloemlezing uit de geschriften van Menno Simons*.

Evenals het werk van Brandsma bedoeld als een bijdrage in het kader van de Menno-herdenking in 1961. De bloemlezing, in modern Nederlands, wordt voorafgegaan door een inleiding over Menno's 'theologie'.

4. H. Poettcker, *Menno Simons' Hermeneutical Approach to the Scriptures*.

Een tweede doctors-dissertatie voor Princeton Theological Seminary, Princeton/New Jersey. Wel is er sedert 1944 een studie van Ellis Graber over *Menno Simons and the Scriptures* (in de historische bibliotheek van Bethel College, North Newton/Kansas), maar een zo uitvoerige en gedegen verhandeling ontbrak tot dusver.

5. G. Westin, *Balthasar Hubmaier Schriften*.

Gunnar Westin van de universiteit van Uppsala is één van de bekwaamste Zweedse kerkhistorici. Samen met Torsten Bergsten bereidt hij de uitgave voor van de geschriften van Balthasar Hubmaier, waarschijnlijk de grootste theoloog onder de doperse leiders in de hervormingstijd.

6. N. van der Zijpp, *Menno Simons' Fundamentboek van 1539*.

Het *Fundamentboek* is te beschouwen als Menno's hoofdwerk en kan, tot op zekere hoogte, worden vergeleken met de *Loci communes* van Melanchthon en de *Institutie* van Calvijn. Van der Zijpp werkt aan een herdruk van de uitgave van 1539 in de oorspronkelijke spelling en zal de tekst van aantekeningen voorzien. Dit belooft een belangrijke publikatie te worden.



Gelijk aan het begin gezegd werd, kan men in diverse biografieën en werken van meer algemene aard wel het een en ander lezen over de contacten en disputen van de hervormers met de voormannen van de doperse beweging. Afzonderlijke studies over dit onderwerp zijn er echter tot nu toe maar weinig verschenen, afgezien van een aantal bijdragen van populaire aard, die, gezien hun tendentieuze strekking, de toets der kritiek niet kunnen doorstaan. Onderstaande publikaties kunnen beschouwd worden als serieuze pogingen om de houding van de reformatoren ten opzichte van de dopers zo objectief mogelijk weer te geven:

1. H. Fast, *Heinrich Bullinger und die Täufer*. [Heidelberg,] 1959. Nr. 7 in de 'Schriftenreihe des Mennonitischen Geschichtsvereins'.
2. J. S. Oyer, 'The Writings of Melanchthon Against the Anabaptists', *The Mennonite Quarterly Review*, XXVI, 1952, pp. 259-279.
3. J. S. Oyer, 'The Writings of Luther Against the Anabaptists', *The Mennonite Quarterly Review*, XXVII, 1953, pp. 100-110.
4. M. Schmidt, 'Luther und die Täufer im Gesamtverständnis der christlichen Botschaft', *Zeichen der Zeit*, 1951, SS. 81-97.
5. R. Stupperich, 'Melanchthon und die Täufer', *Kerygma und Dogma*, III, 1957, SS. 150-170.
6. J. Yoder, *Täuferium und Reformation in der Schweiz. Die Gespräche zwischen Täufern und Reformatoren 1523-1538*. [Basel,] 1958. Nr. 6 in de 'Schriftenreihe des Mennonitischen Geschichtsvereins'.

Heerenveen

J. A. BRANDSMA

## 'Dirt-archaeology' – (n)iets voor theologen?

In de wintermaanden van dit jaar vond voor het eerst een Nederlandse opgraving plaats in Palestina. Deze 'Nederlandse opgraving te Deir 'Allā' ' staat onder auspiciën van de theologische faculteit van de Rijksuniversiteit te Leiden, en wordt vrijwel geheel bekostigd door de Nederlandse Organisatie voor Zuiver Wetenschappelijk Onderzoek te 's-Gravenhage. Via het A.N.P. zijn enkele malen mededelingen over deze opgraving aan de Nederlandse pers gedaan, en in het Bulletin van Ex Oriente Lux, april 1960, is een kort geïllustreerd verslag verschenen van de resultaten van deze eerste campagne <sup>1</sup>. Het jaarlijkse wetenschappelijke verslag zal verschijnen in *Vetus Testamentum*, voor het eerst in het nummer van oktober a.s.

In plaats van hier een herhaling te geven van wat in bovengenoemde publikaties te vinden is, wil ik gaarne enkele vragen in verband met de

<sup>1</sup> H. J. Franken, 'De Nederlandse archaeologische expeditie naar Deir 'Allā (Transjordanië)', *Phoenix*, Bulletin uitgegeven door het Vooraziatisch-Egyptisch Genootschap Ex Oriente Lux 6 (1960) 14-18.

opgraving behandelen, die in dergelijke berichten niet aan de orde kunnen komen.

Zo kunnen wij als eerste kwestie de vraag aan de orde stellen: waarom moet er speciaal een Nederlandse opgraving zijn? In de pers wordt geregeld melding gemaakt van nieuwe vondsten en ontdekkingen door opgravingsexpedities in Palestina, en zolang deze stroom van nieuwe gegevens maar kalmpjes blijft voortgaan, kunnen we het 'grondwerk' gerust aan anderen overlaten. Enthousiastelingen zullen daarop antwoorden dat het van groot belang is, dat Nederland 'een eigen bijdrage' levert tot de studie van de Palestijnse oudheden. De serieuze cynicus zal opmerken dat het grote belang daarvan nog moet worden aangetoond, en dat het 'hobby'karakter van de eigen bijdrage en de modebelangstelling voor alles wat de archeologie presteert wel een voorname rol zullen hebben gespeeld bij het opstellen van de plannen voor een Nederlandse expeditie.

Uiteraard volgt als commentaar op deze discussie de gemeenplaats, dat de zaken niet zo eenvoudig liggen. Een duidelijk geformuleerd antwoord kan gegeven worden, maar laat vanwege de duidelijkheid een aantal discutabele punten verzwegen. Het antwoord luidt als volgt: In het studieprogramma van de theologische faculteiten is opgenomen een vak: bijbelse oudheden – hoe men het ook formuleert –, en hieronder moet worden verstaan de 'antiquiteiten'. Deze antiquiteiten omvatten in tamelijk brede zin de culturele aspecten van Palestijnse cultuur (culturen) in bijbelse tijden. Wat dit omvat kan men vinden in de inhoudsopgave van leerboeken als dat van Volz, *Biblische Altertümer*. Een aantal hoofdstukken uit deze *Altertümer* beginnen zich te ontwikkelen tot zelfstandige vakken, zoals de geschiedenis van het godsdienstige denken van Israël. Zo ook de archeologie in strikte zin. Dit onderwerp heeft zich zo sterk uitgebreid, dat het aparte bestudering vereist. Archeologie is echter als de biologie: zonder de echte objecten gaat het niet langer. 'Das Kamel und seine Umgebung' moeten ter plaatse worden bestudeerd. Daarnaast behoeft men voor studenten studiemateriaal, potjes en dergelijke, en ter verkrijging van het benodigde voor het onderwijs dient men te gaan opgraven.

Het grote Nederlandse belang is derhalve het onderwijs aan theologische studenten op adequate wijze, d.w.z. onderwijs dat op de hoogte is van de huidige stand van zaken in de archeologie. Dat de huidige stand van zaken ons in Nederland, ondanks de vele publikaties in Nederlandse vertaling op het moment verkrijgbaar, ietwat ontgaat, valt niet te ontkennen.

De Nederlandse expeditie werd ontworpen met het doel een onderzoek in te stellen naar de chronologie van de vroege IJzertijd en de late Bronstijd. Hier wordt dus over het onderwijs in Nederland voorlopig niet verder gesproken, maar wordt een wetenschappelijke doelstelling geponeerd, het zuiver wetenschappelijke onderzoek geformuleerd. Hier raken wij dus ook de boven genoemde discutabele punten. In Nederland zullen zakelijke discussies over deze zaak weinig gevonden worden. In de wereld van de Palestijnse archeologen zal men echter het standpunt kunnen vinden, dat dit onderzoek reeds ettelijke malen heeft plaatsgevonden (Tell Beit Mirsim, tell ed-Duweir, Megiddo, tell abu Hawam

etc.), maar men zal met belangstelling afwachten, wat deze maagdelijke tell Deir 'Allā zal opleveren.

Wij raken wat ver van huis – onze theologische faculteit – wanneer wij de vraag willen onderzoeken, wie in deze gelijk hebben. Ik moet een stukje Studium Generale in dit tijdschrift binnenbrengen, wetend hoe veel theologische studenten hier tegenover staan.

Vorige-eeuwse archeologie (nu in de strikte zin van oudheidkundig bodemonderzoek) was in vele opzichten liefhebberij en kinderspel. 'I am not a gentleman, but I like digging in the garden', schreef Mr. Salteena. Vorig jaar, na een voordracht over de opgravingen in Jericho, vertelde iemand mij, dat zij in de tuin van haar buitenhuis een grafheuveltje had ontdekt en afgegraven. Ze had enkele heel oude potjes gevonden. Ik vroeg haar of zij me iets kon vertellen over de structuur van het graf, hetgeen haar bepaald onaangenaam verraste. Het was gewoon een zandhoop, waaronder enkele potjes lagen. Zo vond men in Palestina grote zandhopen, en in de verwachting, daarin bijbelse oudheden te zullen vinden, groef men het 'zand' weg. Het is bekend, dat de opgravingen te Sichem, voortgezet tot in de dertiger jaren van deze eeuw, een sprekend voorbeeld zijn van verwoesting van alles wat archeologen tegenwoordig interesseert. Sellin groef te Sichem (tell Balata) o.m. een grote poort uit, waarvan thans de miserabele resten nog zichtbaar zijn aan de westzijde van de ruïneheuvel. Tegenwoordig neemt men aan, op grond van vergelijking met elders gevonden poorten, dat deze entree tot de stad ontstaan is in de late Bronstijd. Nu worden er in het Rijksmuseum van Oudheden te Leiden een aantal voorwerpen, afkomstig van Sichem, bewaard. Er bleek ook nog een veldregister van enkele campagnes van Sellin te zijn, en met behulp daarvan is getracht, om een aantal voorwerpen bijeen te brengen, die licht konden werpen op de vraag, wanneer deze poort gebouwd was, en hoe lang hij in gebruik was geweest. Een hoeveelheid voorwerpen werd gevonden, die volgens het register in de poort waren gevonden, en bij het determineren daarvan kwam aan het licht, dat deze voorwerpen gemaakt waren in een tijdsverloop van ongeveer 6000 jaar, te weten van het chalcolithicum tot aan de Turkse tijd in Palestina. Dit is teveel, voor welke poort dan ook. Sellin had zijn eigen wijze van opgraven, en de hem als archeoloog toegevoegde architect Welter eveneens. Zij waren het nooit met elkaar eens, en ofschoon Welter ongetwijfeld de waarheid omtrent de ruïnes nader kwam dan Sellin, kunnen wij de tirade waarin hij vaststelt, dat hij op hoogst wetenschappelijke wijze gered heeft, wat er nog te redden viel, niet onderschrijven. In zijn tijd (1929) was zijn methode in West-Europa reeds lang verworpen.

Dicht bij genoemde poort van tell Balata werd een groot gebouw ontdekt door Sellin. Over de datering van dit gebouw ontstond uiteraard een felle discussie, maar ook over de oorspronkelijke bestemming. Sellin duidde het als het in het Oude Testament genoemde 'Haus des Ba'al Berith', en vond de basis van een altaar. Welter haastte zich het object tot dakroller te proclameren. Het massieve gebouw kon evengoed als 'millo' hebben gediend. Naderhand werd in Megiddo een gebouw ontdekt, dat dezelfde vorm en afmetingen heeft, en derhalve waarschijnlijk in dezelfde tijd is ontstaan. Definitief uitsluitsel krijgt men echter ook van



de opgravingen te Megiddo niet. De meningen zijn verdeeld tussen midden Bronstijd en late Bronstijd. Wie de discussie tussen Y. Yadin en G. E. Wright over de datum van ontstaan van beide gebouwen leest in *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, no. 150 (1958), zou de indruk kunnen krijgen, dat hier een ingewikkelde probleemstelling werd behandeld, en men zou geneigd zijn na lezing beide schrijvers in hun tegen-gestelde meningen gelijk te geven.

Men zou echter met een dergelijke discussie niet moeten aankomen bij het Nederlandse oudheidkundige bodemonderzoek. Men kan onmogelijk meer aannemen, dat het zinvol is een discussie over een datering te voeren, wanneer er geen of niet voldoende concrete gegevens ter beschikking staan. En waar het dan eigenlijk om gaat is de vraag, wat in archeologisch opzicht als concrete gegevens moeten worden beschouwd.

Wij kunnen hier niet ingaan op de geschiedenis van de archeologische methode in Palestina of in West-Europa. Alleen een laatste fase van het zoeken naar betere methodes kan worden genoemd. Te Megiddo werd gegraven volgens de zgn. Reisner-Fischer methode, waarbij men een laag van bepaalde dikte afgroef van een heuvel, maar rekening hield met de mogelijkheid, dat de laag niet overal een gelijke dikte had en zelfs niet altijd een horizontale laag behoefde te wezen. Als controle op de juistheid had men dan de typologie van de in die laag gevonden voorwerpen. Beide reeksen van gegevens moesten als het ware in elkaar geschoven worden en de formules waren: uit één laag, dus uit één periode, en: voorwerpen van één type, dus de laag is één. Bestudeert men de opgravingsrapporten van Megiddo, dan kan men vaststellen, om maar een gebrek te noemen, dat alle graven, die op de tell werden aangetroffen, met hun inhoud werden gerekend als te behoren tot de laag, waarin zij gedolven waren. Bij het delven van een graf dringt men echter doorgaans in lagen uit een oudere periode door. Niemand zal een diluviale afzetting in ons land dateren naar een graf, dat daar van boven af ingegraven is. Het klinkt eenvoudig, maar in Megiddo heeft men het niet ingezien. De tegenstelling tot moderne methodes is echter niet een reeks van dergelijke incidentele gebreken, maar het feit, dat zelfs tot op de huidige dag opgravers uitgaan van een onjuiste opvatting van wat een laag is. Een laag of laagje is nu eenmaal maar een eigenzinnig ding, dat zich niet laat fixeren op bijv. een meting vanaf Amsterdams peil of de hoogte van de Middellandse zee. Men moet dus, om een stratum te bepalen, noch uitgaan van een reeks gebouwen, allemaal min of meer op dezelfde absolute hoogte, noch van een typologie van vondsten die men met die laag verbonden acht, maar van een studie van het samenstel van lagen, die tesamen ontstaan zijn in een bepaalde periode.

Dit is voor de eerste maal in Palestina gebeurd in de opgravingen te Jericho (1952-1958), en is nog in geen enkel opgravingsrapport uit Palestina duidelijk tot uitdrukking gebracht. Sir Mortimer Wheeler geeft in zijn *Archaeology from the Earth* een aantal voorbeelden van mishandeling van Palestijnse tells. Sprekend over het doel van profieltekeningen ('sections'), waarop in verticale doorsnede het verloop van lagen aarde en de relaties met bouwresten worden vastgelegd, schrijft hij: 'The sections (from Tell el Ajjûl in Palestine)... represent a long and hard-worn tradition which dies hard and still awaits a *coup de grâce*.

They were drawn in 1938, and published in 1952, so that they may be regarded as of comparatively modern date. Nevertheless, they belong technically to the infancy of archaeology and were, in fact, obsolete more than a century ago'<sup>1</sup>. Het gaat hier uiteraard niet om de gebrekkige wijze van weergeven van een archeologische situatie, maar om het misverstand dat er achter ligt. In de meer recente opgravingen worden geen grote dateringsfouten meer gemaakt, maar ten eerste mist de lezer van het rapport het enige bewijs, dat de opgraver geven kan voor de juistheid van zijn beweringen, en ten tweede blijkt uit profieltekeningen van deze soort, dat alle fijnere onderscheidingen bij het graven verloren zijn gegaan.

Het in 1958 verschenen rapport van de opgravingen van 1951 van het Nieuw-Testamentische Jericho doet in onbenulligheid niet onder voor de onderzoeken van Sellin te tell Balata, en het eerste deel van de publikatie van de opgravingen van Hazor vertoont profieltekeningen, die op de tekentafels van de architecten zijn ontstaan, en ofschoon op een reeks notenbalken boven de tekeningen de strata zijn aangegeven, missen deze tekeningen geheel het essentiële: het verloop van de grondlijnen, die de relaties aanduiden tussen de gebouwen.

Het behoeft ons niet te verbazen, dat sinds moderne West-Europese technieken van graven worden toegepast, de discussies tussen geleerden, die opgravingen in Palestina uitvoeren, over het nut van die 'nieuwigheden' evenmin steeds geheel *ad rem* zijn. In het reeds genoemde nummer van *BASOR* bespreekt W. F. Albright de 'Wheeler-Kenyon' methode; hij bestrijdt de mening dat de methode van Reisner-Fischer hierdoor zou zijn achterhaald. Nu bestaat in feite de Wheeler-Kenyon methode niet als zodanig, er is slechts het inzicht dat de archeoloog het verloop van alle lagen moet onderzoeken, en de methode die dit mogelijk maakt is allerm minst door Wheeler-Kenyon ontworpen. De Reisner-Fischer methode maakt het echter niet mogelijk om lagen te isoleren in hun natuurlijk verloop, en is daarom in Palestina en elders niet meer bruikbaar.

Nu zou men zich van deze discussies niets behoeven aan te trekken ware het niet, dat de theologische student in zijn studie toch te maken heeft met Palestijnse archeologie, ook al is het maar kort. Doorgaans ontmoet deze student veel minder archeologie dan hij denkt, en is zijn kennis van de oudheden ontleend aan literaire bronnen. Gezien de huidige situatie van de Palestijnse archeologie is dit geen ongunstige situatie. Het zou het vak slechts schaden, indien wat geen archeologie is, daarvoor zou worden verkocht. Dat gebeurt in populaire geschriften maar al te vaak. A. Parrot, die een reeks aardige studies heeft geschreven over wat op het eerste gezicht archeologische onderwerpen lijken te zijn, heeft zich daarbij wijselijk verre gehouden van alles wat maar enigszins verdacht kon zijn. De zaken zouden ietwat eenvoudiger worden, indien men ervan opaan kon, dat de opgravingen tot betrouwbare resultaten komen, dat wil zeggen, gemeten met moderne maatstaven van technisch onderzoek.

Hier kunnen wij terugkeren tot de in het begin gestelde vraag: is een onderzoek naar de chronologie van de vroege IJzertijd en de late Bronstijd van enig nut? Het antwoord is, dat in Palestina (en in een wijd gebied daaromheen) zulk onderzoek nog niet heeft plaatsgevonden in die zin,

<sup>1</sup> Mortimer Wheeler, *Archaeology from the Earth*, Oxford 1954, 16.

die men daar thans aan moet geven. Het aanleggen van moderne criteria bij de studie van opgravingsrapporten betekent niet anders dan dat men de zuiverheid van de resultaten meet. Vaak kan men dan fouten registreren, maar niet altijd verbeteren. Het is mogelijk om de rapporten van de opgraving te Megiddo voor een deel te zuiveren van alle elementen, die als zekere gegevens worden vermeld, maar bij nader onderzoek onzeker of fout blijken te zijn. Wat men dan overhoudt, is een zeer summier beeld. Tekenend is het in 1958 verschenen derde deel van de opgravingen te Samaria-Sebaste<sup>1</sup>. Daar vindt men beide elementen, een algemene behandeling van aardewerk, typologisch en ten dele stratigrafisch, en daarnaast is er een studie van het aardewerk gepubliceerd waarin alleen dat wordt behandeld, waarvan de stratigrafische sequentie (de relatieve chronologie) vaststaat op grond van het stratigrafische onderzoek. Vergelijkt men de hoeveelheid in beide sectoren van het boek gepubliceerde aardewerkvormen, dan blijkt hoe weinig er met zekerheid kan worden gedateerd, omdat er zo weinig is, waarvan men blijkbaar met zekerheid achteraf durfde te zeggen, uit welke context het kwam. Hier was, althans in een deel van het werk, het moderne stratigrafische onderzoek uitgevoerd. De Jericho-expeditie van 1952-'58 is de eerste grote Palestijnse opgraving geweest, waar men in elk opzicht heeft getracht de moderne inzichten in de techniek van het opgraven toe te passen. 'Jericho' houdt echter praktisch op aan het einde van de midden Bronstijd. De daarop volgende periode, de late Bronstijd, is de tijd, waarin naar men aanneemt, de Israëlieten onder Jozua het land binnendrongen, en de IJzertijd is de periode waarin Israël in het land gevestigd is.

Wanneer het doel van de Deir 'Allā expeditie omschreven wordt als een chronologisch onderzoek naar de beide laatstgenoemde tijdperken, dan wordt daarmee bedoeld de chronologie van deze *cultuur*tijdperken. De stratigrafie markeert de tijd en de overgebleven verschijningsvormen van de cultuur. Daarom ligt dan ook alle nadruk op het stratigrafische onderzoek. Alle eigenlijke graafwerk staat onder voortdurend toezicht van de veldassistenten, wier eerste taak het is de vaak zeer onduidelijke samenhang van de talloze onderdelen van een stratum te onderzoeken, en er voor te zorgen dat de voorwerpen uit elke laag afzonderlijk worden gehouden.

Deze uiteenzetting moge hebben duidelijk gemaakt, dat naar de opinie van schrijver dezes het onderzoek te Deir 'Allā geen herhaling is van wat elders reeds gedaan is.

Dat de opgraving plaats vindt in Palestina heeft misschien een toevallig element. Wil men ergens in het Nabije Oosten gaan graven, dan is er keuze genoeg. Deze opgraving zal echter op den duur stellig er toe bijdragen dat de 'bijbelse archeologie' voor zover deze ter sprake komt bij de studie van bijbelse teksten, beter binnen het bereik komt van de theologische student. Men kan gerust stellen, dat de student, nadat hij bij het propaedeutisch examen ook betreffende de antiquiteiten van Israël aan de tand is gevoeld, de weg niet weet te vinden naar het onderzoek van een archeologische kwestie, wanneer hij die bij de lectuur van Oude of Nieuwe Testament ontmoet. De student kent de moderne resultaten van

<sup>1</sup> T. H. Crowfoot e.a., *Samaria-Sebaste, III, The Objects*, London 1958.



het vak niet, laat staan de problemen van het historisch-archeologisch onderzoek.

Wanneer binnen de theologische studie meer archeologie van Israël aan de orde zou worden gesteld, dan zouden velen misschien op het eerste gezicht dit als 'plaatjes- en praatjesvak' ter afwisseling wel aardig vinden, maar bij nader inzien tot de ontdekking komen, dat archeologische plaatjes, voor zover ze voor de studie van het Oude Testament van belang zijn, uitermate onaantrekkelijk zijn, en dat de bestudering van archeologische strata alleen maar vergeleken kan worden met het werken met een onvolledige concordantie.

Gezien de situatie, waarin de Palestijnse archeologie, wat betreft het hoofdstuk 'bijbelse archeologie', zich bevindt, is het geen grote ramp, dat de eerstejaars studenten weinig leren omtrent vondsten, die al of niet terecht met de bijbel in verband worden gebracht. En wij geven gaarne toe, dat bijv. de teksten van Ugarit voor de studie van de godsdienst van Israël in de oudere periode belangrijker zijn, dan alle zgn. Astarteterracotta's tesamen, die in Israëlitische lagen zijn gevonden. Eén punt mag men echter niet uit het oog verliezen: wanneer archeologie als zodanig betrokken wordt bij de bestudering van bepaalde teksten, dan dient men te beseffen, dat de Palestijnse archeologie, die – wanneer wij de uitermate belangrijke Steentijd buiten beschouwing laten – dan toch minstens een studiegebied heeft dat 5 tot 6000 jaren omvat, behandeld wil worden volgens de huidige inzichten van de archeologie in het algemeen.

In de praktijk betekent dit, dat het laboratorium niet toegankelijk is voor onbevoegden. Zonder enige twijfel heeft de Palestijnse archeologie in het verleden alle aanleiding gegeven om het denkbeeld te laten opkomen, dat iedere liefhebber zich er mee zou kunnen bezig houden. De praktijk van vandaag is trouwens nog zo: in 1960 (inderdaad, 1960) is er in het Jordaandal een opgraving geweest op een chalcolitische nederzetting, waarbij een groot vierkant gat werd gegraven, waaruit massa's aardewerk en andere voorwerpen, waaronder zeer waardevolle, werden te voorschijn gehaald, zonder dat men huizen kon vinden. Een getrainde veldarcheologe bezocht de opgraving en was in staat om binnen een uur tijds aan te tonen, dat men gegraven had in een dichtbebouwde wijk, en dat alle resten van huizen eenvoudig als 'klei' waren weggegraven.

Een tweede voorbeeld is nog schokkender: Alweer in 1960 is aan J. Allegro, bekend door zijn studie van een deel van de Dode Zeerollen en zijn werk aan de koperen rollen van Qumran, toestemming gegeven om naar de schatten van Qumran te graven, die in deze rollen vermeld worden. In het team van Allegro bevonden zich een architect, een geofysicus en een journalist. Zij hebben gezocht naar de oorspronkelijke tuin van Gethsemané, naar het graf van Jezus, enz., enz. Zij hebben allerlei gaten gegraven, maar de 'schatten' bleven onvindbaar. Dit schatgraven door een Engelse geleerde is zonder meer schandalig te noemen. Niet slechts vanwege de gevolgen die dit soort barbarisme kan hebben voor serieus archeologisch onderzoek in Palestina, maar in de eerste plaats, omdat het de verkeerde indruk versterkt, dat archeologie is graven naar iets wat je graag vinden wilt, voorwerpen, schatten, en, al naar iemands instelling, bewijzen voor of tegen de waarheid van de bijbel.

Iedereen kan naar een oud schilderij kijken, en menigeen kan voor

zichzelf een oordeel vormen over de vraag of het ook mooi is, maar alleen vakmensen kunnen de echtheid trachten vast te stellen. Hetzelfde geldt voor de archeologie. Men moet het als vak met eigen regels kennen om er mee te kunnen werken.

Dit leidt dan vanzelf tot een laatste vraag: als iemand, die bij voortgezette studie van het Oude Testament een archeologisch probleempje tegenkomt, nu eens daaraan wil werken, wat dan?

In de praktijk zien wij, dat van zelfstandige studie heel weinig sprake is. Rowley, die zijn sporen verdiend heeft op het gebied van de studie van het Oude Testament, behandelt in zijn boek *From Joseph to Joshua*<sup>1</sup>, op degelijke wijze de literaire gegevens. Zodra hij echter de archeologische gegevens er bij haalt – waarvoor hij toegeeft dat hij afhankelijk is van anderer studies – slaagt hij er ten enen male niet in om ook maar een dragelijke verhandeling te geven. Verreweg de meeste commentaren op de bijbel, voor zover zij archeologisch materiaal behandelen, geven zaken door, die opgediept zijn uit dikwijls sterk verouderde publikaties, of indien het nieuwere gegevens zijn, zonder enige kritische zin.

In werkelijkheid zijn er twee middelpuntvliedende krachten aan het werk: wie zich met bijbelstudie bezighouden, kunnen onmogelijk tijd vinden om archeologie te bedrijven, en zij worden meer en meer afhankelijk van tweede- (en derde-)rangs gegevens. De archeologie van het Heilige Land daarentegen wordt door de zakelijke situatie er toe gebracht het onderdeel 'bijbelse archeologie' te 'saeculariseren', in te passen in een veel groter geheel en op te nemen in de gehele techniek van het vak, waardoor het niet langer een specialiteit van bijbelgeleerden is, maar studieterrein van archeologen, anthropologen, geofysici e.d. met hun moderne apparatuur, en met hun vakscepticisme, dat geen interpretatie van de bijbel uit accepteert, maar eerst alle middelen van eigen interpretatie toepast, en dan ziet of bijbelse gegevens met de resultaten in overeenstemming zijn of niet. Ook hiervan zouden op anecdotische wijze talloze voorbeelden kunnen worden gegeven.

Als enige oplossing in dit dilemma ziet schrijver dezes, dat theologische studenten enige ervaring opdoen in het bestuderen van archeologische publikaties. Zonder ervaring in veldwerk zullen zij nooit geheel in staat zijn om zulke rapporten kritisch te lezen, maar zij zouden tenminste zich het systeem eigen kunnen maken volgens welk men rapporten 'uitgraaft' met een rood waarschuwingslichtje, dat gaat branden, wanneer het rapport volgens verouderde principes is opgesteld. Universitaire studie bedoelt nog steeds studenten in aanraking te brengen met de bronnen van de vakken, en hun te leren die bronnen kritisch te gebruiken. Wie eenmaal de werkmethode te pakken heeft, kan verder zichzelf helpen, indien zijn verdere studie dat vraagt. Maar echte 'dirt-archaeology' vraagt een aparte opleiding. Daarvoor moet u naar Amsterdam of naar Groningen gaan.

*Oegstgeest*

H. J. FRANKEN

<sup>1</sup> H. H. Rowley, *From Joseph to Joshua*. Biblical Tradition in the Light of Archaeology, London (1950).

## Van de redactie

In het *Wissenschaftliche Zeitschrift der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg*, Ges.-Sprachw. Reihe 9 (1959-60) 137-140, kritiseert prof. dr. E. Barnikol o.m. de recensie van zijn boek *Das Leben Jesu der Heilsgeschichte* (Halle 1958) in *Vox Theologica* 29 (1958-59) 161-162 van de hand van dr. M. de Jonge. Barnikols conclusie is, dat men voor recensenten als De Jonge 'öffentlich warnen muss'. Hij raadt de redactie aan, in het vervolg anderen als recensent uit te nodigen.

Het heeft de redactie bevreemd, dat een auteur op een dergelijke persoonlijke wijze op een boekbespreking reageert, en zelfs de wetenschappelijke integriteit van een recensent in twijfel trekt. Zij verwacht niet dat een nadere gedachtenwisseling tussen de heren Barnikol en De Jonge leerzaam zal zijn. De eventuele lezer van Barnikols reactie beoordele, hoe een stuk als dat van deze hoogleraar zichzelf kwalificeert. Maar het is niet meer dan billijk, dat De Jonge, die in het openbaar is aangevallen, de gelegenheid krijgt zich in het openbaar te verdedigen. Zijn dupliek volgt hieronder. Wij sluiten hiermee de discussie.

## Dupliek

Van een beoordeling van de toon van E. Barnikols repliek wil ik mij onthouden. Ook wil ik erkennen, dat hij het volste recht heeft om mijn recensie waardeloos te achten, en daarvan openlijk blijkt te geven. Ik heb het echter betreurd, dat hij mij ervan verdenkt, zijn standpunt bewust onvolledig en onjuist te hebben weergegeven. Een zorgvuldige bestudering van mijn recensie en van het artikel 'Nieuwe bijdragen tot de Leben-Jesu-Forschung in Duitsland' in dezelfde aflevering van *Vox Theologica* (*Vox Theologica* 29 (1958-59) 129-144) had hem ervan kunnen overtuigen, dat zijn verwijt ongegrond is.

a. Barnikol verwijt mij, een citaat uit blz. 242 van zijn boek verraderlijk vervalst te hebben door de woorden 'meist längst erkannten' weg te laten in de zin 'nach der radikalen Ausweisung der...Legendenperikopen'. De weggelaten woorden geven geen objectief feit weer, maar de subjectieve mening van Barnikol. Wezenlijk is, dat het gaat om 'Legendenperikopen'; bijkomstig, dat deze volgens Barnikol 'meist längst erkannt' waren.

b. Barnikol verwijt mij, dat ik zijn weergave 'een enigszins geretoucheerd beeld van een liberale Jezus' noem, - hoewel ik erop wijs, dat hij niet traditioneel-orthodox en niet 'liberaal' wil zijn. Barnikol verwacht hier mijn weergave van zijn bedoeling met mijn waardering ervan. Hij kan mijn waardering onjuist achten, maar mag daaruit niet de conclusie trekken, dat ik zijn bedoelingen bewust verkeerd zou hebben weergegeven.

c. Ik zou Barnikol verweten hebben, dat hij de discussie van de jaren 1920-1958 overgeslagen heeft. Hij wijst op de blz. 143-243 van zijn boek, waar hij met de auteurs uit de eerste helft van de 20de eeuw discussieert. Ik schreef: 'Men kan alleen maar constateren, dat een auteur niet ongestraft de discussie van de jaren 1920-1958 kan overslaan', en greep daarmee terug op het begin van mijn recensie, waar ik opmerkte, dat het boek gekarakteriseerd werd door de *Forschung* van 1920 tot 1930 en zeide: 'Dat de fronten sindsdien grondig verschoven zijn, dat Bultmann sinds 1920 zowel op historisch als op dogmatisch en filosofisch terrein grote invloed heeft gehad, is Barnikol wel bekend, maar hij stoort er zich niet aan'. Nergens bespeurt men in de volgende delen van het boek, dat de problematiek, die aan de orde is gesteld door de in het 'theologiegeschichtlicher Teil' besproken auteurs, enige invloed heeft uitgeoefend. Deze geleerden zijn reeds bij voorbaat gewogen en te licht bevonden.

d. Ik heb mij vergist, toen ik schreef, dat volgens Barnikol Phil. 2 : 5 en 8 van Marcion stammen. Terecht wijst Barnikol erop, dat hier Phil. 2 : 6-7 had moeten staan. Inplaats van mij hier valse voorlichting te verwijten, had Barnikol er beter aan gedaan, mijn opmerking te lezen in het verband, waarin hij stond. Op de foutieve zin volgt: 'Barnikol is ervan overtuigd, dat Paulus niets over de betekenis van Jezus' kruisdood gezegd heeft, geen mensenzondogmatiek en geen preëxistentie kende' - waaruit duidelijk blijkt, dat in het voorgaande i.p.v. 5 en 8 6 en 7 zou hebben moeten staan.

Ik zou nog op enkele kleinere opmerkingen kunnen ingaan, maar geef er de voorkeur aan, het bij deze beantwoording van de hoofdpunten van Barnikols betoog te laten.

Blija (Fr.)

M. DE JONGE



## Boekbesprekingen

*Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. Dritte, völlig neu bearbeitete Auflage, in Gemeinschaft mit Hans Frhr. von Campenhausen, Erich Dinkler, Gerhard Gloege und Knud E. Løgstrup herausgegeben von KURT GALLING. Dritter Band, H-Kon, mit 20 Tafeln und 7 Karten. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1959. Gebonden DM 104.—

S. Vestdijk (*Essays in duodecimo*, 1952, p. 186) heeft ons gewezen op de creatieve rol van het *ressentiment* in de kritiek. Zijn observatie geldt ook voor de kritiek op wetenschappelijk werk; het feit, dat het *ressentiment* daar gemaskerd verschijnt, is hoogstens misleidend voor degene, die uit de godsdienstwetenschap niet heeft geleerd, dat een masker eerder prononceert dan verbergt. Eens te meer is dit alles van kracht bij de bespreking van een encyclopedie: tegenover de tyrannie van het alfabet en de alwetendheid, die uit een werk als de RGG spreekt, moet de recensent zijn voorkeur mobiliseren, zijn gevechtspositie verraden: anders gaat hij tussen de letters tenonder.

Dit ter verantwoording van de eigenzinnigheid, die uit de bespreking van de beide vorige banden (*Vox Theologica* 29 (1958-59) pp. 22, 123) nogal duidelijk – voor sommige lezers te duidelijk – naar voren is gekomen. Laat mij voor het contrast nu eens mogen beginnen met een opmerking van zuiver formele aard: een woord van hartelijke dank aan redactie en uitgever, die deze nieuwe druk van de onmisbare RGG met zo'n zeldzame stiptheid en regelmaat doen verschijnen. De overweging, dat een boek als dit heel snel veroudert, zal daaraan niet vreemd zijn; maar zij doet niets af aan ons respect voor diegenen, die dit monnikenwerk zo voorbeeldig verrichten.

Met de boven omschreven positiekeus heeft o.a. te maken, dat ik de lezer alleen maar verwijs naar de meer dan 300 bladzijden, die in dit derde deel aan het woord 'Kirche' en zijn samenstellingen zijn gewijd. Een uitzondering moet ik maken voor twee bijdragen: een zeer uitvoerig artikel s.v. 'Kirchenbau' van een achttal geleerden, dat, door meer dan 70 foto's en vele plattegronden prachtig geïllustreerd, historisch en systematisch veel meer biedt, dan men zou durven verwachten van een encyclopedie; daarnaast het artikel, dat Ernst Wolf met even grote moed als bekwaamheid aan de netelige kwestie van de 'Kirchenkampf' heeft gewijd.

De hernieuwde aandacht voor de kunst blijkt ook weer in dit deel. Ik noem een interessant stuk van Hartlaub over heresie in de christelijke kunst; verder een voortreffelijke en indringende beschouwing over Kafka (Heselhaus), waarnaast de veel te korte stukjes over Joyce en vooral over Heine (van M. Greiner) wel deskundig, maar ook vlak aandoen.

Met vreugde constateren wij, dat de godsdienstwetenschappelijke bijdragen in dit deel, vergeleken bij de vorige druk, zeer veel gewonnen hebben, door het verwerken van de gegevens der culturele anthropologie, vooral van de cultuurmorfologische school (Frobenius, Jensen). Hiermee zouden de artikelen over primitieve religies weer *au fait* zijn gebracht, ware het niet, dat in de meeste stukken elk spoor van een godsdienstpsychologische benadering ontbreekt. Ik voelde dit bezwaar het sterkst bij de behandeling van het begrip 'heilig' door G. Lanczkowski, al moet worden erkend, dat wij met L's definitie 'dat wat afgezonderd is' al een heel eind verwijderd zijn van Otto's metafysisch belaste 'ganz Andere'. De stelling 'alle Kunstäusserungen des Menschen... sind aus hl. Handlungen hervorgegangen', die dit artikel besluit, lijkt mij met een simpele verwijzing naar Van der Leeuw's *Wegen und Grenzen* bepaald onvoldoende gesteund. In de literatuuropgaaft bij zijn stuk over de Indianen heeft A. Hultkrantz met grote bescheidenheid zijn eigen *Conceptions of the Soul among North American Indians* (Stockholm 1953) wegge laten – ten onrechte, want dit boek is veel meer dan alleen een monografie. Een zekere willekeur bij deze opgaven lijkt soms aanwezig: zo bijv. s.v. 'Isis und Osiris', waar Jacobsohn noch naar de bestaande edities van de Isishymnen (Peek) noch naar het mythische materiaal bij Plutarchus, de Iside et Osiride, verwijst, en waar hij wel Cumont, doch niet de veel recentere en uitvoeriger studie van pater G. Vandebeek over Isis in de interpretatio graeca vermeldt.

Aan de instructieve overzichten van grotere complexen als bijv. het Hindoeïsme en India (Losch), Indonesië (van Randwijck-Stiglmayr) en Japan (M. Eder) zijn,

evenals in de vorige delen, weer schetsen over de verhouding van het christendom tot de betreffende religie toegevoegd. Het karakter van deze bijdragen, die uit de aard der zaak meer thetisch dan informatief zijn, roept de vraag op naar hun functie in het geheel van de RGG. Zijn zij bedoeld als apologetische schema's, als zendingshandelingen, of als een poging tot ontmoeting? Volgens H. W. Gensichen (k. 350) gaat het om 'Evangelische Religionskunde', wat ons in de buurt van Kraemer's *Religion and the Christian Faith* schijnt te brengen, en daarmee in een klimaat, waarin de godsdienstwetenschap vrijwel uitsluitend op misverstand mag rekenen – en dit heeft z'n terugslag op de theologie! Het gaat hier beslist niet om een ondergeschikt punt: de bedoelde dubbelzinnigheid herhaalt zich bijv. sub voce 'Kinderpsychologie', waar G. Bohne het opneemt voor een godsdienstpsychologie, die 'die Grenze der strengen Wissenschaft überschreitet'. Uit het vervolg van deze bijdrage moge de lezer zelf opmaken, tot hoeveel theologische onduidelijkheden deze grensoverschrijding aanleiding geeft, om maar te zwijgen over de vraag, of wij hier nog met psychologie te maken hebben.

Is het teveel gevraagd, om van een gezaghebbend werk als de RGG een duidelijke bijdrage te verlangen bij de komende ontmoetingen van de Europese theologie met de godsdiensten en de wetenschap (de zielskunde voorop)? Ik meen van niet, en rechtvaardig daarmee de bezorgdheid – wil men, de achterdocht – waarvan hierboven sprake is. Het zou echter niet billijk zijn, en bovendien nogal dwaas, om deze bezorgdheid tot ressentiment te laten worden, en haar op een encyclopedie te fixeren. Een boek als de RGG is immers, alle 'achtergronden' ten spijt, in de eerste plaats een materiaalverzameling – het hangt van de lezers af, welke invloed het zal hebben op het theologisch bedrijf. Misschien kan men met dit boek een misverstand helpen consolideren, dat de theologie tot het achterland der Europese wetenschap maakt. Het is echter ook mogelijk, om dit handboek, dat even gedegen als veelzijdig is, te hanteren waar het hoort – op de voorposten, waar zoveel artikelen, ook uit dit derde deel, ondubbelzinnig hun plaats hebben ingenomen. De RGG verdient ten volle, dat vele theologen deze laatste mogelijkheid aangrijpen.

Groningen

L. L.

M. NOTH, *Das zweite Buch Mose*. Exodus übersetzt und erklärt (Das Alte Testament Deutsch 5). Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1959. 230 blz., ingenaaid DM 8.50; gebonden DM 11.50.

Het is reeds tien jaar geleden dat G. von Rad *Das erste Buch Mose* (Genesis) deed uitkomen in 'Das Alte Testament Deutsch' (<sup>5</sup>1958). Hierbij sluit nu *Das zweite Buch Mose* (Exodus) van Martin Noth aan.

Het boek Exodus neemt in de Pentateuch een centrale plaats in. Hier komt het credo van Israel in zijn hoofdmomenten ter sprake: 1. De uittocht uit Egypte (onder Ramses II), culminerend in de wonderbare redding door de 'Rode Zee' heen. De voorafgaande verhalen over Mozes en de plagen van Egypte zijn gericht op het voor Israel zo fundamentele geloofspunt dat 'Jahweh Israel uit Egypte heeft gevoerd'. 2. De theofanie en verbondssluiting op de Sinai. Verbond en Wet hangen nauw samen; dit is de reden dat de gecompliceerde wetgeving van Israel – met zijn vele 'aanhangels' uit een groeiprocess van eeuwen – hier bij de Sinai zijn literaire plaats vond.

De uit het boek Genesis bekende 'bronnen' J, E en P komen ook in Exodus weer terug. Het thema 'Wet' brengt echter mee dat P hier een voorname plaats gaat innemen.

Een juiste interpretatie van Exodus is voor de niet-vakman een ingewikkelde kwestie geworden. Het vraagt een literair-kritisch inzicht in de verschillende strata en hun Sitz im Leben, terwijl deze tegelijkertijd te plaatsen zijn tegen de achtergrond van de structuur van Exodus én de gehele Pentateuch.

Noth is hierbij een goede gids. Onder zijn leiding zal de tocht door de woestijn van de literaire kritiek voor ons de weg zijn naar het 'beloofde land'.

Over het weglaten in de vertaling van Ex. 6, 13-30 (blz. 42) als secundaire invoeging en 35,5 - 39,43 (blz. 220) als grotendeels woordelijke herhaling van hfdst. 25-31, zal men verschillend oordelen. Behalve de praktische reden van het geven van een volledige vertaling eist m.i. de eerbied voor het Woord van God een integrale tekstweergave.

Nijmegen

J. A. R.

ALFRED ADAM, *Die Psalmen des Thomas und das Perlenlied als Zeugnisse vorchristlicher Gnosis* (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft, 24). Alfred Töpelmann, Berlin 1959. viii + 90 blz., ingenaaid DM 18.—

Het in 1930 gevonden en in 1938 door Allberry gedeeltelijk uitgegeven Manichee psalmboek bevat 20 'Psalmen van Thomas', die naar vorm en inhoud duidelijk van de andere psalmen verschillen. Adam geeft in dit *Beiheft* een nieuwe vertaling van deze koptische teksten. Naar zijn mening zijn deze oorspronkelijk aramees-syrische Psalmen van Thomas het gezangboek geweest van de gemeenschap waartoe Thomas, de leerling van Mani, en ook Mani zelf aanvankelijk behoord hebben: de sekte van de M<sup>n</sup>aqqudē, de zich-reinigenden. Ook Valentinus moet met deze liederen vertrouwd zijn geweest. In de 'Bijdragen tot de uitleg van de Psalmen van Thomas', die Adam als hoofdstuk 2 aan zijn vertaling toevoegt, doet hij een poging, vast te stellen welk aandeel verschillende van deze psalmen in het ontstaan en de ontwikkeling van de vroege gnostiek hebben gehad. Hij sluit zich daarin aan bij onderzoeken van Sävje-Söderbergh. De Wijsheid van Salomo (uit N.-Mesopotamië!) geldt hem als een eerste document van de gnostiek. Dit geschrift verraadt in 18 : 14-16 reeds afhankelijkheid van PsThom 1, welke daarom van voor 100 v. Chr. moet dateren, en voor-gnostisch heet. Een plaats in PsThom 2 moet ouder zijn dan Ef. 2 : 14: het beeld van de scheidsmuur staat in deze psalm in een duidelijke samenhang, die alle kenmerken van oorspronkelijkheid draagt (34) — als het werkelijk geldt een beslissend argument. Ook delen van PsThom 13 behoren volgens Adam tot dat voorstadium van de gnostiek, een gnostische stroming meer dan een systeem, dat ook het denken van Paulus en Johannes moet hebben voorbereid.

Het tweede deel van deze monografie, de hoofdstukken 3 en 4, behandelt op overeenkomstige wijze het beroemde Lied van de Parel uit de Handelingen van Thomas. Op taalkundige gronden en ook omdat Ef. 5 : 14 indirect afhankelijk zou zijn van ActThom 110, dateert de auteur dit lied tussen 50 en 70 A.D. Plaats van ontstaan: Edessa, in het klimaat waar o.a. ook Marcion vaste voet zou krijgen. In zijn 'Conclusies', hoofdstuk 5, formuleert Adam zijn opvattingen over het ontstaan van de voorchristelijke gnosis, zoals hij die uit dit materiaal afleidt. In Mesopotamië heeft een laat-joods wijsheidsdenken zich met behulp van de Griekse filosofie de parthische voorstellingswereld eigen gemaakt met zijn boodschap van de goddelijkheid van de ziel, haar afdaling in het duister van deze wereld en haar opgang naar het rijk van het licht. In die voorchristelijke gnostiek zijn denkstructuren ontwikkeld, die grote betekenis hebben gekregen. — Een appendix geeft de Griekse tekst van het Lied van de Parel.

Het bovenstaande moge de lezer een indruk geven van deze studie. Het boek is in de eerste plaats een zeer welkome uitgave van belangwekkende teksten, zij het dan dat die in een vertaling uit de tweede hand worden geboden. Het lijkt mij echter, dat, ondanks duistere samenhang en lacunes hier en daar, veel van het oorspronkelijke dichterlijke gehalte behouden bleef, wat een grote verdienste is van beide vertalers, de oude Kopt en de hedendaagse Duitser. De wetenschappelijke commentaar en beschouwingen geven blijk van een grote kennis van zaken, beheersing van het vak en zorgvuldigheid. Allicht zullen andere onderzoekers sommige van Adams hypothesen speculaties noemen. De grond waarop gebouwd moet worden is in dit gebied werkelijk zeer drassig. Mij persoonlijk kan bijv. schrijvers datering van PsThom 1 nog niet overtuigen; maar het is mogelijk dat zijn stelling daarover sterker is dan zijn argumenten. Op het belang en de kwaliteit van deze publicatie zou ik daarom niet willen afdingen. Wel ben ik van mening dat een rijke studie als deze niet zonder registers behoort te verschijnen.

Warmond

J. S. S.

H. VAN DEN BUSSCHE, *Het boek der werken*. Verklaring van Johannes 5-12.

Lannoo, Tielt/Den Haag 1960. 277 blz. ingenaaid BF 80; gebonden BF 105.

De bespreking van het eerste deel van deze Nederlandse commentaar verscheen in *Vox Theologica* 30 (1959-60) 145-146.

Ook deel twee is een specimen van een voor brede kring bestemde, prettig leesbare commentaar die als eerste kennismaking met het vierde evangelie goede diensten kan bewijzen.

Nijmegen

J. A. R.



L. CERFAUX, *De levende stam van het evangelie in de begintijd van de kerk*. Tweede druk. Lannoo, Tielt/Den Haag (1959). 194 blz., gebonden f 7,50.

*La voix vivante le l'Evangile au début de l'Eglise* (21956), van de hand van een van de grootmeesters van de Rooms-katholieke bijbelwetenschap, handelt over het ontstaan en de vroegste geschiedenis van de evangeliën. Het bestrijdt in zijn strekking vooral de moderne kritische bijbelwetenschap (Loisy, Formgeschichte, enz.), principieel in de lijn van de ketterbestrijder Irenaeus. De vertaling heeft een inleiding, die in de Franse tekst niet voorkomt, en laat het merendeel van de noten weg. Cerfaux is een meester in de precieze, doortastende en toch subtiële formulering. Slechts het doortastende van zijn betoog is in de vertaling tot zijn recht gekomen. Het boekje heeft daardoor naar onze smaak zijn wetenschappelijk karakter verloren. Wie de grote informatieve waarde ervan wil leren kennen, en het van belang acht, in hoeverre Cerfaux de hedendaagse ketteren en zichzelf wil eren met een juiste weergave van hun mening en hun probleemstelling, leze bij voorkeur de Franse versie.

Warmond

J. S. S.

SIEGFRIED WIBBING, *Die Tugend- und Lasterkataloge im Neuen Testament und ihre Traditionsgeschichte unter besonderer Berücksichtigung der Qumran-Texte* (Beihefte zur Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft, 25). Alfred Töpelmann, Berlin 1959. xvi + 127 blz., ingenaaid DM 20.—

Onder de kleine teksteenheden met typische formele kenmerken, die in het N.T. ook buiten de evangeliën voorkomen, hebben de lijsten van deugden en ondeugden (bijv. Marc. 7 : 21-22; Gal. 5 : 19-23) herhaaldelijk de aandacht van de onderzoekers getrokken. De gezaghebbende monografie van Anton Vögtle, *Die Tugend- und Lasterkataloge im Neuen Testament* (Münster 1936), is blijkens de ondertitel een 'exegetische, religions- und formgeschichtliche' studie. Wibbing, een leerling van K. G. Kuhn, wil nu in zijn dissertatie (van 1956) de 'traditionsgeschichtliche' vraag, die in de vondsten van Qumran nieuw voedsel vindt, opnieuw behandelen. De lijsten van de Regel (vooral 1QS 4 : 3-8, deugden; 4 : 9-14, ondeugden) zijn nl. duidelijk verwant aan die bij Paulus, en ook de Leer van de twee wegen, waartoe de lijsten schijnen te behoren, kan nu in een wijder verband worden onderzocht. Wibbing spitst zijn onderzoek theologisch toe op de vraag, wat de zonde resp. de deugd als concrete daad voor de christen van het N.T. betekenen.

Vögtle zag in het algemeen het hellenisme als achtergrond van de lijsten, en liet vrij veel ruimte voor de opvatting, dat het er niet toe doet, uit welke voor-christelijke omgeving de benaming voor een deugd of ondeugd is overgenomen: iedereen spreekt nu eenmaal de taal van zijn omgeving. Wibbing's materiaal brengt hem ertoe, nadruk te leggen op de 'Traditionsgebundenheit'. Hij kan bijv. aantonen dat Paulus' deugdenterminologie traditioneel is, past in de Qumranse traditie. Concrete verhoudingen in de verschillende gemeentes hebben in geen van zijn deugdenlijsten de opsomming van de begrippen bepaald (100). De lijsten hebben in het algemeen, zo leert men hier, de functie, de 'kennis' of de 'dwaling' in het menselijke bestaan te concretiseren in, men zou haast zeggen, symptomatische daden. Zo stellen ze de mens in zijn eschatologische verantwoordelijkheid voor God.

Wibbing's boek is waardevol o.a. door de overzichtstabellen waarin de reeksen van 1QS en het N.T. worden vergeleken en door de uitvoerige verklaring van de terminologie in 1QS; en over het geheel door een knappe uitbuiting van het materiaal. Een voorkeur voor duidelijke conclusies van theologische importantie verleidt de schrijver wel eens tot al te moderne en soms specifiek luthers aandoende bewoordingen. Zo bijv. als hij spreekt over de centrale plaats van de menselijke daad, verstaan als 'gottgewirkt', in de theologie van Qumran (71). Wat teleurstellend is de behandeling van de Testamenten van de XII Patriarchen. Lector van studies als G. Sevenster, *Ethiek en eschatologie in de synoptische evangeliën*, Leiden (1929), bijv. blz. 72v., en M. de Jonge, *The Testaments of the Twelve Patriarchs*, Assen (1953), zal waarschijnlijk de auteur, maar zeker de lezer van deze dissertatie tot andere dan de hier geuite opvattingen brengen. T.a.v. de methode zou ik menen, dat aan de vroeg-christelijke gegevens en aan de vraag naar de Sitz im Leben meer en eerdere aandacht toekomt. — Waarschijnlijk dus geen definitieve be-

handeling van dit thema, maar stellig wel een bijdrage die gezien mag worden. In elk geval is het boek te rijk om zonder registers te worden uitgegeven.

Warmond

J. S. S.

RUDOLF BULTMANN, *Glauben und Verstehen*. Gesammelte Aufsätze, dritter Band. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1960. 212 blz., ingenaaid DM 11.50, gebonden DM 15.—

Wie de derde band van Bultmanns gebundelde opstellen (I 1933, <sup>3</sup>1958; II 1952) openslaat, treft allereerst een herdruk van de monografie *Der Begriff der Offenbarung im Neuen Testament* (1929), waarin de leer van het Vorverständnis, die voor Bultmanns theologie van verstrekkend belang is, in zijn consequenties wordt ontwikkeld. De 15 volgende opstellen zijn tussen 1952 en 1958 in verschillende periodieken verschenen voor verschillende soorten lezers. Enkele ervan hebben een gelegenheidskarakter. 'Das deutsche Volk und Israel' (1952) bijv. is een heldere, moedige en noodzakelijke reactie op een uiting van Leo Baeck, waarvan de lezer begrijpelijkerwijs, maar toch jammer genoeg, de tekst niet voor zich krijgt. Op enkele althans van de nieuwtestamentische artikelen wil ik de aandacht vestigen: 'Der Mensch zwischen den Zeiten nach dem N.T.' uit *Man in God's Design* (1952); 'Geschichte und Eschatologie im N.T.', zijnde de Duitse vertaling van een zeer fraaie publikatie in *New Testament Studies* (1954). Daarmee vergelijkbaar is 'Die Wandlung des Selbstverständns der Kirche in der Geschichte des Urchristentums', oorspronkelijk verschenen in het *Canadian Journal of Theology* (1955). Bultmann zegt hier misschien niet zoveel nieuws voor wie zijn hoofdwerk op het punt van de ecclesiologie zorgvuldig heeft geraadpleegd, maar de samenvatting van de hand van de meester is daarom niet minder welkom. Datzelfde kan ook van enkele andere stukken gezegd worden. Direct en uitdrukkelijk houdt Bultmann zich met de omstreden Entmythologisierung bezig in 'Die christliche Hoffnung und das Problem der Entmythologisierung' (1954) en in 'In eigener Sache', zijn waardige reactie op de even waardige kritiek van René Marlé S. J. Men leze verder vooral 'Weihnachten', een meditatie uit de *Neue Zürcher Zeitung* van 25.12.1953. Maar dit advies – en zeker deze meditatie – brengt de lezer misschien in verlegenheid, en kan toch aan het belang en de kracht van Bultmanns theologisch streven niets toevoegen. – Wel is het erkennen van verlegenheid, ik zou haast zeggen, van methodisch belang voor wie dit streven tracht te volgen.

Warmond

J. S. S.

FRITZ OTTO BUSCH, *Tegenspelers van de Koning*. Het leven der Herodessen. J. H. Kok N.V., Kampen 1959. x + 201 blz., gebonden f 7,90.

Dit smaakvol uitgegeven boekje is de vertaling van *Was begab sich aber zu der Zeit*, Hannover, van de hand van ds. J. D. Boerkoel. Het behandelt in populaire trant de geschiedenis van de Herodessen, waarbij de schrijver duidelijk het oog gericht houdt op het evangelieverhaal. Verdienstelijk is de wijze waarop tijd en landschap kleur en levendigheid krijgen; zeer levendig is bijv. schrijvers improvisatie over de dans van Salome. Interessant zijn sommige minder gangbare opvattingen, zoals die, dat Jozef als bouwvakarbeider in Bethlehem thuishoorde en niet als timmerman in Nazaret. Naast aperte onjuistheden is – althans voor uw recensent – de biblicistische inslag minder geslaagd, en zo ook de niet zeer competente behandeling van de teksten: t.a.v. het N.T. geheel en t.a.v. Josephus verregaand onkritisch. Wat op blz. 166 wordt gezegd over Matth. 24 : 15: 'De tempel was aldus, juist zoals Christus het voorgezegd had, door de Joden zelf tot een 'gruwel der verwoesting' gemaakt en ontwijd', laat zien dat dit soort leken-theologie ook een minder onschuldig karakter kan aannemen. De vertaler voegde vele noten toe, en zou de bruikbaarheid van het boekje hebben verhoogd, door waar mogelijk de bronnen te vermelden. Goede illustraties, een chronologische en een genealogische tabel, en een kaartje van Jeruzalem getuigen van de toewijding van uitgever en vertaler. Die neemt niet weg, dat wij, als het dan in deze trant moet, de voorkeur zouden geven aan W. Lodder, *Historische nevenfiguren uit het Nieuwe Testament*, Amsterdam 1938.

Warmond

J. S. S.

ERIK PETERSON, *Frühkirche, Judentum und Gnosis*. Studien und Untersuchungen. Herder, Rom-Freiburg-Wien 1959. iv + 372 blz., gebonden DM 38.—

Erik Peterson, de sinds kort 70-jarige hoogleraar voor vroeg-christelijke literatuur en algemene godsdienstgeschiedenis aan het pauselijke instituut voor christelijke archeologie, heeft op het gebied van zijn vak internationale bekendheid en groot gezag. In zijn oeuvre nemen specialistische tijdschriftartikelen, kleine monografieën van bijzondere gedegenheid, een belangrijke plaats in. Ze getuigen steeds van een zeldzaam en origineel meesterschap in de methode van een scherpzinnige en diepgaande analyse, niet alleen van de teksten, maar ook van de praktijken, voorstellingen en overtuigingen waarvan die getuigen; daarnaast van een even zeldzame vertrouwdheid met de meest uiteenlopende bronnen. 23 gebundelde opstellen van deze auteur laten zich niet samenvatten. De titel van de bundel lijkt mij goed gekozen. 'Frühkirche' is daarin wel te verstaan als de voor-katholieke kerk, zoals die vaak in afgelegen oorden of afgesloten groepen het langst in een levende relatie met heterodoxen, Joden, gnostici en anderen, gestaan heeft, en zoals zij aan de opgaaf, zichzelf te worden, op verschillende later verworpen manieren heeft beantwoord. Enige titels: Die geschichtliche Bedeutung der jüdischen Gebetsrichtung; Das Kreuz und das Gebet nach Osten; Das Praescriptum des 1. Clemens-Briefes (uit de bundel voor Van der Leeuw *Pro regno, pro sanctuario*, 1950); Einige Bemerkungen zum Hamburger Papyrusfragment der Acta Pauli; Die Behandlung der Tollwut bei den Elchasaiten nach Hippolyt – Ein Beitrag zur Geschichte des Ritus und der Theologie der altchristlichen Taufe. De schrijver verklaart, dat al deze artikelen, die uit de jaren 1947-1958 stammen, voor deze bundel opnieuw zijn bewerkt; een reden te meer waarom zijn lezers en leerlingen – het onderscheid zal niet altijd groot zijn – deze uitgave met vreugde zullen begroeten.

Warmond

J. S. S.

*Het evangelie naar de beschrijving van Thomas*. Koptische tekst vastgesteld en vertaald door A. Guillaumont, H.-Ch. Puech, G. Quispel, W. Till en † Yassah 'Abd Al Masīh. E. J. Brill, Leiden 1959. VII + 65 blz., ingenaaid f 8,—

Deze uitgave is 'niet meer dan een gedeelte van een veel uitvoeriger en vollediger werk: een kritische, wetenschappelijke uitgave van *het Evangelie van Thomas*, welke een lange inleiding zal bevatten, die handelt over de verschillende vraagstukken van philologische, historische en exegetische aard, welke door dit geschrift worden opgeroepen, alsmede de Koptische tekst, een vertaling in Duits, Frans of Engels, een commentaar met uitvoerige noten en een index van Koptische en Griekse woorden' (blz. V).

Als 'voorlopig werktuig voor onderwijs en onderzoek' een hanteerbare uitgave. Op blz. 5 (Pl. 81.4) logion 9 lees: logion 6.

Nijmegen

J. A. R.

EBERHARD GROSSMANN, *Beiträge zur psychologischen Analyse der Reformatoren Luther und Calvin*. S. Karger, Basel-New York 1958. 36 blz., ingenaaid f 6.55.

De schrijver, Deen, dr. theol. en dr. med., directeur van een psychiatrisch ziekenhuis in Freudenstadt, heeft op grond van de beschikbare gegevens getracht een psychologische typering der beide grote hervormers te geven. Naar onze smaak is hem dit bij Luther beter gelukt dan bij Calvijn. Dit ligt voor de hand. Het psychisch leven van Luther ligt meer aan de oppervlakte van zijn bestaan en is dus beter waarneembaar dan dat van Calvijn. Volgens de schrijver zijn de stemmingswisselingen van de Duitse hervormer niet te verklaren uit een z.g. endogene cyclophrenie. Luther is een 'vorwiegend zykllothyme Persönlichkeit von pyknischer Konstitution und zwischen hyper- en hypothyment Etappen wechselnder Stimmungsskala bei zugleich sthenischer Antriebslage' (S. 20). Bij de beoordeling van het karakter van Calvijn laat de auteur sterker dan bij Luther de uitwendige factoren, met name zijn vlucht uit het vaderland en zijn Europese relaties, meetellen. Het verschil tussen



Luther en Calvijn is deels te verklaren uit het psychologisch verschil tussen de pycnicus en de leptosoom. Er zijn voor dit verschil echter ook andere redenen aan te geven, die met de Konstitutionstypologie niets te maken hebben. Het bijzondere van Calvijn is het merkwaardige feit, dat hij trekken, die bij andere mensen onverenigbaar zijn, in zich integrerend verbindt. Door zijn veelzijdigheid onttrekt hij zich aan een karakterisering met konstitutionstypologische begrippen. 'Für ihn gilt im besonderen das von Goethe hochgeschätzte Wort: Individuum est ineffabile' (S. 35). Of hiermede voor de psycholoog voldoende gezegd is, moet de vakman uitmaken. De theoloog, bepaaldelijk de kerkhistoricus, zal, indien hij zich voldoende bewust is van de betrekkelijkheid van de resultaten van de jonge wetenschap der psychologie en zolang hij deze als *hulpwetenschap* beschouwt, uit deze en dergelijke publikaties stellig het een en ander kunnen leren.

Den Haag

W. NIJENHUIS

R. SCHIPPERS, *Johannes Calvijn. Zijn leven en werk*. J. H. Kok N.V., Kampen 1959. 176 blz., f 1,50.

De schrijver, hoogleraar in de ethiek en in de uitlegging van het N.T. aan de V.U., heeft met dit boekje, dat als nr. 10 in de bekende Boeketreeks van Kok verscheen, iets willen geven als A. M. Schmidt in Frankrijk met zijn *Jean Calvin et la tradition calvinienne*, eveneens een pocketboek. Men moet deze en dergelijke publikaties uiteraard niet als wetenschappelijke studies beoordelen. Prof. Schippers heeft allermint de pretentie, zulk een studie te geven. Hij wil in een voor een groot lezerspubliek verstaanbare taal de relevantie van Calvijn duidelijk maken. Hij doet dit op een vlotte en hier en daar speelse wijze. Dat de auteur, in samenwerking met zijn zoon, ds. A. Schippers, belangrijke stukken van Calvijns oeuvre, met name uit de correspondentie en uit de Institutie, in vertaling biedt, behoort tot de verdiensten van deze uitgave. Niet in de laatste plaats de keur van uitnemende illustraties is het, die ons verzoent met een 'Calvijn in een pocketboek'.

Den Haag

W. NIJENHUIS

J. J. POORTMAN, *Repertorium der Nederlandse wijsbegeerte, supplement I*. Wereldbibliotheek N.V., Amsterdam-Antwerpen 1958. 168 blz., ingenaaid f 10,—, gebonden f 12,90.

Dit boek bevat de onmisbare aanvulling op de schat van bibliografisch materiaal, die prof. Poortman ons in 1948 met zijn *Repertorium* schonk. Evenals in het hoofdwerk is de stof hier verdeeld over twee rubrieken: de eerste onder het hoofd begrippen, de tweede gerangschikt naar personen en stromingen. In deze nuchtere vorm geeft het een panorama van het Nederlandse geestesleven, dat enig is in zijn soort. Nu in dit supplement behalve voor de Vlaamstalige denkers ook voor de theologen die zich op wijsgerig gebied bewegen een passende plaats is ingeruimd, is een uitvoerige aanbeveling van dit voortreffelijke naslagwerk even vanzelfsprekend als overbodig geworden: wie in de Nederlandse *humaniora* geïnteresseerd is, kan er niet buiten. Met steun van Z.W.O. uitstekend uitgegeven.

Groningen

L. L.

C. A. VAN PEURSEN, *Filosofische oriëntatie*. Een inleiding in de wijsgerige problematiek. J. H. Kok N.V., Kampen 1958. 268 blz., ingenaaid f 9,50, gebonden f 11,50.

Dit boek is meer dan 'weer eens een inleiding in de wijsbegeerte'. Rondom een aantal centrale thema's: de kennis, het zijn, de wereldbeschouwing, de wereld, de mens, tracht de schrijver een gesprek met zijn lezers op gang te brengen over die ervaringen uit de dagelijkse levenspraktijk, die zijn verwondering hebben gewekt. Het gaat erom, die verwondering te stimuleren, en zo tot een filosofische houding te komen. De volgorde van de thematiek is daarom al kenmerkend: vanuit de mens als kennend subject, via het zijn en de wereld, terug naar de mens; want 'de filosofische houding hoort binnen het veld der dagelijkse ervaring'.

Zo heeft elk hoofdstuk in de eerste plaats een communicatieve functie; consequent tracht de schrijver, de lezer met zichzelf in dialoog te brengen. Dit sluit de didactische bedoeling niet uit, maar in: een aanhangsel bevat naast aanwijzingen voor de lectuur van het boek zelf een kort bibliografisch en historisch overzicht, naast een zorgvuldig samengesteld zaak- en naamregister. In de bij elk hoofdstuk gevoegde literatuuroppgaaft vindt men naast de zakelijke verantwoording van de tekst een stimulerende hoeveelheid materiaal voor verder onderzoek.

De stijl is in evenwicht met deze dubbele bedoeling: zij is even helder als fraai, niet zelden bovendien even beknopt als veelzeggend.

Eén opmerking: in de paragraaf over 'theologie en filosofie', blz. 132 vv. mis ik de godsdienstwetenschap in het daar geboden overzicht der theologische encyclopedie. Dat zij op blz. 137 terloops even opduikt, is verheugend, maar niet voldoende – zeker niet als het gaat om de hoge eisen, die Van Peursen terecht aan de theologie stelt.

De uitgever verzorgde dit werk, zoals het verdient, en zoals wij van Kok N.V. gewend zijn – onberispelijk.

Groningen

L. L.

GUSTAVE THILS, *Sainteté chrétienne*. Précis de théologie ascétique. Editions Lannoo, Tielt (1959). xvi + 585 blz., gebonden f 14,50.

In dit grote werk heeft de schrijver, hoogleraar aan de Universiteit van Leuven, de inzichten van zijn Kerk betreffende de christelijke levensheiliging samengevat. Hij noemt het bescheidenlijk een 'précis'; men vraagt zich na de lectuur van een zo omvangrijk boek wel af, wat er systematisch nog méér te zeggen valt! Na een zeer korte inleiding, die tot een scherpe begripsbepaling dient en o.a. onderscheidt tussen twee 'dimensies'(!) der heiligheid, die van 'la vie theologale' en 'la vocation temporelle', komen achtereenvolgens aan de orde: de verschillende relaties van de heiliging met het 'mystère chrétien' en met de christelijke deugden; wij vernemen wat het 'toenemen in de genade' in dit verband betekent, en worden uitvoerig ingelicht over de middelen en voorwaarden van de heiliging (of: 'heiligheid', al naar men *sainteté* vertaalt); een slotdeel behandelt de obstakels, die de heiligmaking op haar pad vindt, terwijl een appendix nog een overzicht geeft van de verschillende scholen en belangrijke werken, die er op dit gebied bestaan.

Een uitvoerige bespreking *en détail* zou bladzijden vergen; wij moeten volstaan met de opmerking, dat het boek ondanks zijn breedvoerigheid zeer helder en eenvoudig en naar het ons voorkomt ook volledig informeert. Hoe soepel en klaar wordt hier het geloof met de metafysica verweven – hoe krachtig tegelijk elke psychologie of literatuurwetenschap bij de exegese op haar plaats gezet, zodra zij de metafysica bedreigt! De protestantse theoloog, die mijn bewondering misschien wat verdacht vindt, bedenke, dat hij alleen dan gelijk heeft, als hij voor 100% bereid is, de godsdienstpsychologie (Sierksma!) en de godsdienstwetenschap ook tot zijn innigste geloofsbezit toe te laten. Alleen dan – maar dan ook volledig – verkies ik zijn *sola fide* boven het meesterlijk compromis, waarvan dit boek zo'n welsprekend getuige is.

Groningen

L. L.

H. VAN OYEN, *Problemen van liefde en huwelijk*. Vertaald door Elisabeth Holtrop. W. de Haan N.V., Zeist 1959 (De Haan's Academische Bibliotheek). 204 blz. ingenaaid f 7,75, gebonden f 9,75.

De vertaling van het tweede deel van de evangelische ethiek *Liebe und Ehe* (1957) van professor H. van Oyen (Universiteit van Basel) is een nieuwe aanwinst in de rij boeken over 'liefde en huwelijk' die ook in Nederland langzamerhand kwantitatief indrukwekkend gaat worden. Liefde en huwelijk werpen voor de moderne mens menig probleem op waaraan ook de ethicus niet voorbij kan gaan.

Ieder die zich in deze problemen wil verdiepen en een moderne evangelische benadering hiervan zoekt, zal Van Oyen niet teleurstellen. De vertaling verwijst ook naar enige Nederlandse literatuur en neemt tevens literatuur van na 1957 op.

Nijmegen

J. A. R.

*Postille 1959-1960* onder redactie van de werkgroep Kerk en Prediking. Boekencentrum N.V., 's-Gravenhage 1959. 335 blz., gebonden f 8,50.

Met dit boek hebben wij de elfde postille in handen van de reeks, die door de Raad voor Kerk en Eredienst wordt verzorgd. Bij de bespreking van *Postille* no. 10 (*Vox Theologica* 30 (1959-1960) 30) werd reeds gewezen op de enquête, toen door de redactie aangekondigd. Wij vernemen nu, dat dit opinie-onderzoek geen aanleiding heeft gegeven tot radicale veranderingen. Wel nieuw is een serie Homiletische Richtlijnen, waarvan in dit deel no. 1 is opgenomen: 'Wat prediken wij?' Het is een strak, weloverwogen stuk geworden, dat aan de bestaande homiletieken van doorgaans Duitse origine echter volstrekt niets nieuws toevoegt; noch de specifieke Nederlandse situatie, noch de drang naar een nieuwe theologie, die de na-oorlogse levensfeer werkelijk theologisch verantwoordt, vindt de lezer in dit opstel van prof. dr. A. J. Rasker terug. De schrijver verantwoordt zichzelf met vele citaten; hij verwijst voortdurend naar zijn bronnen – maar het werd mij niet duidelijk, waarheen hij nu eigenlijk wijst; mij dunkt, dat men dat toch vragen mag, zeker als het om... *Richtlijnen* gaat.

Een register van behandelde teksten in *Postille* I-XI maakt het boek tot een schakel in de langzamerhand beproefde reeks.

Groningen

L. L.

H. GIESEN, *Vijf minuten*. Een bijbelwoord voor iedere dag. Vertaald en bewerkt door P. A. Geluk. Boekencentrum N.V., 's-Gravenhage 1959. 375 blz., gebonden f 7,90.

Een boekje met 'een bijbelwoord voor iedere dag' voorziet op zichzelf in een behoefte. Of deze uitgave, bewerking van *Sei fünf Minuten still*, in alle opzichten geslaagd is, valt echter te betwijfelen. Allereerst geeft het meer een leerstellig dan een meditatief geluid en dat is, dacht ik, gezien de functie van het boekje een gebrek. Bovendien zal het, door zijn wat eenzijdige theologische bepaaldheid, velen wellicht niet kunnen aanspreken. Deze eenzijdigheid blijkt ook enigszins uit de keuze van de teksten: sommige zijn meermalen gebruikt, andere moeten we missen. Het grootste bezwaar rijst echter tegen de stijl, die hier en daar een bijna irriterende banaliteit vertoont. Al te menselijke uitspraken over Christus, de grote Machinist (323), of over God die spreekuur houdt (334), horen m.i. niet thuis in een eerbiedige overdenking van de bijbelse boodschap.

De uitvoering van het boekje maakt een verzorgde indruk, maar blijkt niet stevig genoeg om dagelijks ter hand te worden genomen.

Leiden

E. SCHNEIDER-VIJLBRIEF

LEOPOLD VON WIESE, *Soziologie*. Geschichte und Hauptprobleme (Sammlung Götschen, Band 101). 6. Auflage. Walter de Gruyter & Co., Berlin 1960. 175 blz., ingenaaid DM 3.60.

Van dit boekje van de nog levende nestor van de Duitse sociologie (met Simmel de voornaamste vertegenwoordiger van de 'formele school') is de zesde druk verschenen. In een toegevoegd hoofdstuk wordt de stand van de sociologie in Duitsland sinds 1955 behandeld. Als beknopt overzicht blijft dit boekje, dat voornamelijk aandacht besteedt aan de Duitse sociologie, waardevol.

Nijmegen

O. SCHREUDER O.F.M.

#### MEDEDELING VAN DE UITGEVERS

Het ligt in de bedoeling om bij voldoende belangstelling voor de 30ste jaargang een band verkrijgbaar te stellen. De prijs van de band bedraagt f 3,45 per exemplaar, met het in de band zetten van de nummers, waartoe u ons de nummers franco dient toe te zenden, f 5,75 per stuk. Spoedige opgave is, in verband met het bepalen van de oplage, gewenst. Ingesloten kaart laat zich gemakkelijk gebruiken.



## Ingekomen boeken

HANS-WERNER BARTSCH, *Das historische Problem des Lebens Jesu* (Theologische Existenz Heute, Neue Folge, 78). Chr. Kaiser Verlag, München 1960. 31 blz., ingenaaid DM 2.—

GÜNTHER BORNKAMM, GERHARD BARTH, HEINZ JOACHIM HELD, *Ueberlieferung und Auslegung im Matthäus-Evangelium* (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament, herausgegeben von Günther Bornkamm und Gerhard von Rad, 1). Neukirchener Verlag der Buchhandlung des Erziehungsvereins, Neukirchen Kreis Moers 1960. 304 blz., ingenaaid DM 24.75, gebonden DM 27.—

*De ademhaling der Ned. Hervormde Kerk. Sociologisch Bulletin* 14 (1960), nummer 1. Boekencentrum N.V., 's-Gravenhage. 64 blz., ingenaaid f 2,50.

L. DOEKES, *Der Heilige*. Quadoš [*sic*] und Hagios in der reformierten Theologie des 17. und 18. Jahrhunderts. Uitgeverij Wever, Franeker 1960. 245 blz., ingenaaid f 9,50.

OSKAR FARNER, *Huldrych Zwingli, Band 4. Reformatorische Erneuerung von Kirche und Volk in Zürich und in der Eidgenossenschaft 1525-1531*. ix + 574 blz., gebonden sFr/DM 17.—

*Handboek Pastorale Sociologie* onder redactie van W. Banning. Deel V: De Utrechtse Heuvelrug, de Lopikerwaard, IJsselstein, de Vechtstreek, het Gooi, de Haarlemmermeer, de Bloembollenstreek, het Westland, het gebied van Gouda en omgeving, de Alblasserwaard, de Vijfherenlanden, Zuid-Gelderland, de Friese Bouwhoek en de Noordelijke Wouden. Boekencentrum N.V., 's-Gravenhage 1959. 462 blz., gebonden f 19,75, bij intekening f 17,75.

*Handboek Pastorale Sociologie*, deel VI: W. H. VERMOOTEN, *Hervormd Amsterdam en zijn maatschappelijke achtergrond in de 19e en 20e eeuw*. Boekencentrum N.V., 's-Gravenhage 1960. 334 blz., gebonden f 14,90, bij intekening f 12,90.

H. B. KOSSEN, *Op zoek naar de historische Jezus*. Een studie over Albert Schweitzers visie op Jezus' leven. Van Gorcum & Comp. N.V., Assen 1960. vi + 300 blz., ingenaaid f 16,50.

J. H. KROEZE, *Het Boek Job* (Korte Verklaring der heilige Schrift met nieuwe vertaling). J. H. Kok N.V., Kampen 1960. 296 blz., gebonden f 8,75.

GERHARD LEHMANN, *Die Philosophie im ersten Drittel des zwanzigsten Jahrhunderts*. Zweiter Teil (Geschichte der Philosophie, XI; Sammlung Götschen Band 850). Walter de Gruyter & Co., Berlin 1960. 114 blz., ingenaaid DM 3.60.

GEDDES MACGREGOR, *Corpus Christi*. The Nature of the Church according to the Reformed Tradition. Macmillan & Co Ltd., London 1959. 302 blz., gebonden 30/—

GABRIEL MARCEL, *Zijn en hebben*. Met een inleiding van B. Delfgaauw. Erven Bijleveld, Utrecht 1960. 176 blz., gebonden f 8,90.

OTTO PLÖGER, *Theokratie und Eschatologie* (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament, 2). Neukirchener Verlag der Buchhandlung des Erziehungsvereins, Neukirchen Kreis Moers 1959. 142 blz., ingenaaid DM 11.25, gebonden DM 13.50.

J. H. PRIMUS, *The Vestments Controversy*. An Historical Study of the earliest Tensions within the Church of England in the Reigns of Edward VI and Elizabeth. J. H. Kok N.V., Kampen 1960. xiv + 176 blz., ingenaaid f 6,90.

*Universität und Christ*. Evangelische und katholische Besinnung zum 500-jährigen Bestehen der Universität Basel. EVZ-Verlag, Zürich (1960). 216 blz., gebonden. Voor Nederland: G. F. Callenbach N.V., Nijkerk; f 12,10.

JAN ZANDEE, *Death as an Enemy according to Ancient Egyptian conceptions*. Proefschrift Leiden. E. J. Brill, Leiden 1960. xxii + 344 blz. In de handel als *Studies in the History of Religions* (Supplements to NVMEN), 5, gebonden f 34,—

# *Boekbesprekingen, gerangschikt naar auteursnaam of verzameltitel*

Aalders, J. G. . . . .	115	Mönnich, C. W. . . . .	117, 151
Adam, Alfred . . . . .	184	Müller-Schwefe, H. R. . . . .	63
Bakker, R. . . . .	61	Mulder, H. . . . .	116
Baltensweiler, Heinrich . . . . .	85	Noth, Martin . . . . .	140, 183
Barrett, C. K. . . . .	27	Oosthuizen, G. C. . . . .	32
Baumann, Franz . . . . .	29	Paul, G. J. . . . .	122
Beck, Hans-Georg . . . . .	148	Peterson, Erik . . . . .	187
Bijlefeld, W. A. . . . .	153	Poortman, J. J. . . . .	188
Bijlsma, R. . . . .	152	Pop, F. J. . . . .	151
Bodenstein, Walter . . . . .	149	Postille 1958-1959 . . . . .	30
Bollnow, Otto Friedrich . . . . .	121	Postille 1959-1960 . . . . .	190
Bruce, F. F. . . . .	27	Quiring, Heinrich . . . . .	120
Buber, Martin . . . . .	121	Rahner, K. . . . .	122
Bultmann, Rudolf . . . . .	186	Religion in Geschichte und Gegen- wart . . . . .	182
Bunyan, John . . . . .	153	Rothuizen, G. Th. . . . .	123
Buri, Fritz . . . . .	64	Rüsch, Ernst Gerhard . . . . .	59
Bunyan, John . . . . .	153	Schippers, R. . . . .	188
Buri, Fritz . . . . .	64	Schmid, Heinrich . . . . .	119
Busch, Fritz Otto . . . . .	186	Schneemelcher, W. . . . .	86
Calvin, Jean . . . . .	118	Schlier, Heinrich . . . . .	59
Cerfaux, L. . . . .	185	Schwartz, Eduard . . . . .	86
Conzelmann, Hans . . . . .	145	Smelik, E. L. . . . .	30, 116
de Jong, J. M. . . . .	28	Smits, C. . . . .	144
Derolez, R. L. M. . . . .	114	Smits, P. . . . .	150
De Smedt, E. J. . . . .	153	Stamm, Johann Jakob . . . . .	85
Dozy, J. D. . . . .	151	Strijd, Kr. . . . .	87
Drogendijk, A. C. . . . .	31	Thils, Gustave . . . . .	189
Evangelie naar Thomas . . . . .	187	Toynbee, Arnold . . . . .	64
Faber, H. . . . .	63	van Beusekom, J. H. . . . .	62
Feenstra, Y. . . . .	151	van den Bussche, H. . . . .	141, 145, 184
Fuchs, Ernst . . . . .	147	van Dooren, J. P. . . . .	88
Giesen, H. . . . .	190	van Goudoever, J. . . . .	142
Goddijn, W. . . . .	155	van Heerden, C. I. . . . .	123
Groot, H. . . . .	121	van Leeuwen, A. Th. . . . .	31
Grossmann, Eberhard . . . . .	187	van Oyen, H. . . . .	189
Guardini, Romano . . . . .	31	van Peursen, C. A. . . . .	188
Haendler, Gert . . . . .	60	van Slooten, J. . . . .	62
Henrich, Dieter . . . . .	148	van Veldhuizen, G. . . . .	63
Holwerda, D. E. . . . .	146	Verdam, P. J. . . . .	58
Jaeger, Werner . . . . .	61	Verheus, S. L. . . . .	119
Jordt Jørgensen, K. E. . . . .	85	von Wiese, L. . . . .	190
Kaiser, Otto . . . . .	141	Wegen der Prediking . . . . .	151
Luther, Maarten . . . . .	153	Wibbing, Siegfried . . . . .	185
Michaud, Henri . . . . .	115	Wiersinga, H. A. . . . .	153
Møller-Christensen, V. . . . .	85	Zellweger, E. . . . .	123







BIR  
V6  
V.30



THREE DAY

DATE DUE			

GTU Library  
2400 Ridge Road  
Berkeley, CA 94709  
For renewals call (510) 649-2500  
All items are subject to recall.

DEC 20 1967



